Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1857.

Philosophie

der

Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1857.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende Darstellung der Philosophie der Mythologie wurde das letztemal in den Jahren 1842 und 18$^{45}/_{46}$ in Berlin öffentlich vorgetragen, und hatte in dieser Zeit auch die letzte Revision und in einigen Partien eine neue Ausarbeitung erhalten. Schon aber vom Jahre 1828 an war die Philosophie der Mythologie ihrem vollständigen Inhalt nach Gegenstand der Vorlesungen Schellings. Die frühesten Vorträge über die Mythologie selbst (nicht bloß über die Einleitung oder den allgemeinen Theil derselben) datiren noch weiter zurück, und die Vorarbeiten für dieselbe reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien.

Von den zwei Büchern, welche hier unter dem gemeinsamen Titel der Philosophie der Mythologie zusammengefaßt sind, enthält das erste, „der Monotheismus", die Begründung des zweiten, der wirklichen Philosophie der Mythologie.

Anknüpfend an das Resultat des historischen Theils der Einleitung löst das erste Buch die Frage: wie ist Polytheismus, oder — da die Einleitung den Polytheismus für das Produkt eines theogonischen Processes erklärt hat — wie ist ein theogonischer Proceß, sowohl an sich, als im menschlichen Bewußtseyn, möglich? Der Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung konnte nur der

Monotheismus seyn, und zwar wird dieser als ein zugestandener Begriff angenommen, dessen Voraussetzungen in derselben (analytischen) Weise gefunden werden, wie es die historisch-kritische Einleitung in Bezug auf den Begriff der Mythologie gethan hat, so daß auch insofern — was das wissenschaftliche Verfahren betrifft — an den genannten ersten Theil der Einleitung hier wieder angeknüpft, dagegen die Ausführung der positiven Philosophie, bis zu welcher der Schluß der Einleitung fortgegangen war, für den letzten Haupttheil der Gesammtdarstellung aufbehalten wird (vergl. S. 7 u.). Der Grund hiervon liegt offenbar einestheils in dem natürlichen Bestreben, die frühere, auf die Mythologie unmittelbar sich beziehende Untersuchung bis in ihr Ende gleichmäßig fortzuführen und auch in ihren letzten Prämissen auseinanderzusetzen, anderntheils darin, daß der höchste Standpunkt für diejenige Darstellung reservirt bleiben sollte, welche die Aufgabe hat, die Mythologie und die Offenbarung, beide als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplanes zu erklären. Aus dem gleichen Grunde behält sich der Autor nach S. 632 dieses Bandes auch die ausführliche Darstellung der Mysterienlehre „als des Höchsten der bloß natürlichen Entwicklung" für den Zusammenhang der Philosophie der Offenbarung vor.

Nach dem so eben Bemerkten hängt also die Philosophie der Mythologie formell und unmittelbar nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen. Dem aufmerksamen Leser wird es aber nicht entgehen, daß zwischen den philosophischen Principien, wie sie hier der Philosophie der Mythologie voranstehen, und denen, auf welchen die rationale Philosophie aufgebaut ist, das Verhältniß einer stufenweise vom Reinrationalen oder Logischen zum Realen fortgehenden Entfaltung, und in dieser Hinsicht ein innerer Bezug beider aufeinander stattfindet: so verschieden im Uebrigen der nächste Zweck

ist, zu welchem die gleichen speculativen Grundbegriffe beidemal angewendet sind, indem sie dort (in der Darstellung der rationalen Philosophie) dazu gedient hatten, ein in der Idee Letztes — und selbst nicht mehr in die Idee Eingeschlossenes, d. h. das Ideal der Vernunft = Gott zu finden, hier aber vielmehr Gott das Vorausgesetzte ist, und es sich nur darum handelt, dessen „Existenzformen" (siehe die Einleitung in die Ph. d. M. S. 189 unten) zu expliciren, und aus diesen ebensowohl den Inhalt des Monotheismus, wie (unter bestimmten Voraussetzungen) die Möglichkeit des Polytheismus abzuleiten. Ist dieses (im ersten Buch) gethan, so tritt die weitere Aufgabe ein, den theogonischen Proceß durch seine einzelnen Momente hindurch zu verfolgen, ihn an den wirklichen Mythologien als solchen nachzuweisen, was der Inhalt des zweiten Buchs ist, und womit — da „die Principien jenes Processes zugleich die Principien alles Seyns und Werdens sind" — der mythologische Proceß wirklich als „der nur wiederholte allgemeine oder absolute Proceß" erwiesen, d. h. die Mythologie als „Sache der Philosophie" oder als ein den bereits anerkannten Objekten derselben ebenbürtiger, und also auch zur Philosophie gehöriger Gegenstand dargethan ist, nicht anders, als dieß seiner Zeit von der Naturphilosophie für die Natur vindicirt worden (vergl. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 216 und 217).

Was die in diesem Bande benutzten Manuscripte anbelangt, so standen dem Herausgeber für das erste Buch, den Monotheismus, außer den neueren eine Anzahl älterer Handschriften zu Gebot. Indem ich mich zur Feststellung des Textes nur an die ersteren hielt, und unter diesen wieder ein bestimmtes, vom Verfasser selbst hiezu bezeichnetes Manuscript zu Grunde legte, habe ich nicht unterlassen, aus den älteren in Form von Anmerkungen und mit ausdrücklicher Angabe dieser Quelle einiges aufzunehmen, was

mir zu diesem oder jenem Punkt der Entwicklung etwas Besonderes hinzuzugeben schien. Für das zweite Buch, die Philosophie der Mythologie selbst, lag nur Ein fortlaufendes, in einzelnen Theilen aber doppelt ausgearbeitetes, neueres Hauptmanuscript vor; außer diesem noch ein altes, das beinahe bloß für die Citate benutzt wurde, die in demselben niedergelegt waren.

Außer der Hauptarbeit über Philosophie der Mythologie existiren nun noch verschiedene kleinere Aufsätze von der Hand Schellings, die in das Gebiet der Mythologie einschlagen: einer derselben ist in der Einleitung S. 117, Anm. 1 bereits erwähnt, ein anderer S. 257, Anm. 1 dieses Bandes, ein dritter behandelt eine Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter. Diese zu veröffentlichen wird sich in einem späteren Bande Raum und Gelegenheit finden. Dagegen ist eine im Jahrgang 1833 des Kunstblatts (Nr. 66 und 67) erschienene Abhandlung über ein neuentdecktes Wandgemälde in Pompeji diesem Bande angehängt worden, weil sie einen in die Philosophie der Mythologie selbst eingehenden Inhalt hat, sich an die zuletzt entwickelte griechische Götterlehre unmittelbar anschließt, und überdieß der dazu gehörige Umriß nicht bloß das, um dessen Deutung es zunächst zu thun ist, sondern gewissermaßen die ganze Theorie der Mythologie, die sich hier wie im Kleinen abspiegelt, veranschaulicht.

Eßlingen, im Januar 1857.

K. F. A. Schelling.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Der Monotheismus.

negativen und die positiven Eigenschaften und ihr Verhältniß zum bloßen Theismus (oder Pantheismus) und zum Monotheismus, S. 62.

Vierte Vorlesung. Das Verhältniß der Mehrheit zur Einheit im Begriff des Monotheismus, S. 66. Allgemeine Erörterung über die drei Denkarten: Theismus, Pantheismus, Monotheismus (Spinoza, Jacobi), S. 68. Ueber den Zusammenhang zwischen dem Monotheismus und der Trinitätslehre, S. 76.

Fünfte Vorlesung. Fortgang vom potentiellen (begrifflichen) Seyn Gottes zum actuellen (von dem in den drei Formen seyn könnenden zu dem in denselben actu seyenden Gott). Die Scheidung (Spannung) der Potenzen in Folge des göttlichen Willens, S. 80. Schilderung des daraus sich ergebenden Processes und der Stellung der Potenzen zu einander in diesem Proceß, S. 84. Verhältniß der umgekehrten Potenzen zu Gott. Das Universum, S. 89. Charakter jenes Processes als eines theogonischen im höchsten Sinn, S. 91. Erreichter Standpunkt des Monotheismus als Dogma (nicht mehr bloß als Begriff), S. 93. Wichtigkeit der Potenzen für die Erklärung des Monotheismus und Polytheismus, S. 102.

Sechste Vorlesung. Explication des theogonischen Processes als Processes der ursprünglichen Schöpfung, wobei Charakterisirung der Potenzen als Schöpfungsursachen, S. 108. Allgemeines über den Ausdruck Potenzen und ihre Bedeutung in der Erkenntnißwelt, S. 114. Das Ende der Schöpfung — weil eines theogonischen Processes — = gottsetzendes (und zwar substantiell-gottsetzendes) menschliches Bewußtseyn (Zusammentreffen mit dem Resultat der historisch-kritischen Einleitung), S. 119. Die freie Stellung der ursprünglichen Menschen zwischen den Potenzen und die Möglichkeit eines neu gesetzten, in (mythologischen) Vorstellungen verlaufenden theogonischen Processes im alterirten Bewußtseyn des Menschen, dessen Ziel der frei erkannte Monotheismus, S. 122. Die mythologischen Vorstellungen nach ihrer psychischen Seite, S. 127.

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Siebente Vorlesung. Einleitende Bemerkungen über die Philosophie der Mythologie, S. 135. Feststellung des Ausgangspunktes der Entwicklung: die Möglichkeit der Alteration des Menschen, S. 141. Die dieser Möglichkeit in der Mythologie entsprechenden Ausdrücke: der Begriff der Nemesis, der Apate (Maja), Begriff der Versuchung, S. 143.

Achte Vorlesung. Die wirkliche Alteration des Menschen = Urzufall (Fortuna primigenia), S. 152. Die Spuren dieses Vorgangs in der spätern Mythologie. Die Gestalt der Persephone, S. 154. Der erste Stand der Persephone, verglichen mit dem Aufenthalt im Paradies, S. 158. Die Doppelheit in der Persephone nach den alten Philosophen, besonders den Pythagoreern, S. 160. Beschreibung jenes Uebergangs der Persephone in den Mysterien,

Processes in Indien durch Sekten (Saktas, Saivas) repräsentirt. Zusammenhang mit dem Kastenwesen, S. 455. Die materiellen Götter Indiens und ihre Bedeutung, S. 456.

Einundzwanzigste Vorlesung. Ableitung und Bedeutung der Incarnationsmythen. Die Incarnationen des Wischnu, S. 460. Entwicklung der andern Seite der indischen Mythologie — des Mysticismus — mit Rücksicht auf die Bedeutung des Buddismus und die Versuche, denselben aus den indischen Systemen zu erklären: 1) das theosophische System der Vedas (wobei zuerst Allgemeines über die Vedas, ihre Theile und ihr Alter mit besonderer Rücksicht auf Colebrookes Ansichten. Resultat: die Vedas kein speciell-indisches Religionsbuch), S. 465. 2) die philosophischen Systeme Indiens (die Mimansa, (Vedanta), die Nyaja, die Sankhya), S. 475.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. 3) Die Lehre der Bhagwadgita. Ihre Yogalehre und deren Verhältniß zu der mystischen Lehre der Vedas, S. 486. Ihre Lehre von den drei Eigenschaften, S. 492. Positive Erklärung des Buddismus als einer antimythologischen, der Mithrasreligion entsprechenden Erscheinung, und daher als einer nicht abstrakten, sondern gleich der Zendlehre einen Dualismus in sich schließenden Einheitslehre, S. 499. Zwischen Bramanismus und Buddismus kein ursächlicher Zusammenhang, S. 507. Ursprüngliche Verwandtschaft des Altindischen und des Altpersischen, S. 508. Nachweis eines früheren Nebeneinanderbestehens des Buddismus und Bramanismus in Indien, S. 510. Gegenseitiger Einfluß der indischen Mythologie und des Buddismus aufeinander. — Ob die Majalehre ursprünglich auch buddistisch? Möglicher Zusammenhang zwischen der Mitra triformis und der Trigunaya. — Sichtbarer Einfluß des Buddismus auf die indische Mythologie, S. 515. Die buddistische Proselytensucht. Der mongolische (lamaische) Buddismus, S. 518.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zu China. Bestimmung der eigenthümlichen Aufgabe bei der Erklärung des chinesischen Wesens, S. 521. Das Urprincip der Religion hier in veränderter Bedeutung — nur nach seiner formellen Seite —, aber mit der gleichen Ausschließlichkeit wirkend, S. 523. Der historische Beweis für die Richtigkeit der Deduktion, geführt 1) aus dem Begriff des chinesischen Reichs, wobei Ableitung desselben von dem astralen Moment — in Folge einer Katastrophe, S. 527; 2) aus der Absolutheit und Stabilität des chinesischen Reichs, wie sie sich zeigt a) nach innen, S. 529; b) nach außen. Der Kaiser Weltherrscher, auch im physischen Sinne, S. 534. Deutung des Symbols des chinesischen Reichs (des Drachen), S. 536. Der rein weltliche — priesterlose — Charakter des chinesischen Kaisers und Chinas, S. 538.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Das Absolute (Unmythologische) des chinesischen Princips zeigt sich 3) in der Sprache Chinas — Bemerkungen gegen Abel Remusats Leugnung der Einsylbigkeit der chinesischen Sprache — S. 541. Wahrer Grund der monosyllabischen Natur der chinesischen Sprache — Rückblick auf die Ursprache des Menschengeschlechts und die Sprachenverwirrung — S. 544. Widerlegung der Ableitung des Charakters der chinesischen Sprache aus einem

Erstes Buch.

Der Monotheismus.

Erste Vorlesung.

Der Ausdruck „Philosophie der Mythologie" setzt die Mythologie zum voraus in eine Klasse von Gegenständen, die nicht bloß zufällig, nicht etwas bloß Gemachtes, Faktices (factitii quid) sind, sondern die mit einer Art von Nothwendigkeit existiren. Denn, z. B. wenn ich sage: Philosophie der Natur, so setze ich damit eine gewisse Nothwendigkeit der Existenz der Natur voraus. Ebenso, wenn ich sage: Philosophie der Geschichte, Philosophie des Staats, Philosophie der Kunst. Obgleich es scheint, daß der Staat etwas von Menschen *Gemachtes* sey, die Kunst etwas unleugbar von Menschen Ausgeübtes ist, so setze ich doch voraus, daß dem Staat sowohl als der Kunst eine von der Willkür der Menschen unabhängige Realität zukomme, daß in beiden noch andere Mächte walten als menschliche Willkür, oder daß diese wenigstens in beiden noch einem höheren Gesetz und einem über sie selbst erhabenen Princip unterworfen seyen. Wir wollen, um den allgemeinsten Ausdruck zu wählen, sagen: In jedem Gegenstand, mit dem der Begriff der Philosophie auf die angezeigte Weise in Verbindung gesetzt wird, müssen wir eine *Wahrheit* voraussetzen; er darf nichts bloß Gemachtes, Subjektives, er muß ein wahrhaft Objektives seyn, wie z. B. die Natur ein Objektives ist. Sprechen wir also von einer Philosophie der Mythologie, so müssen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuschreiben. Aber eben dieß fühlen wir uns außer Stande zu thun, ja gerade das Gegentheil der Wahrheit sehen wir in der Mythologie. Sie erscheint uns zuerst, wie man auch insgemein sich

auszudrücken pflegt, als eine reine Fabelwelt, die wir uns entweder nur als eine reine Erdichtung oder wenigstens nur als eine entstellte Wahrheit denken können. An einem solchen Erzeugniß aber hätte die Philosophie nichts zu thun. Das wahre Verhältniß der Philosophie zur Mythologie konnte daher so lange nicht gefunden werden, als nicht durch eine fortgesetzte Kritik, durch Entfernung und Absonderung alles bloß Hypothetischen in der bisherigen Auffassungs- und Erklärungsweise das rein Thatsächliche der Mythologie ermittelt war. Solange man eine bloß subjektive Entstehungsweise der Mythologie (wie in allen früheren Erklärungen) annahm, solange man es für möglich ansehen konnte, daß in der Mythologie ein — religiöses oder philosophisches — nur aus seinen Fugen gekommenes System enthalten sey, durfte man der Philosophie das untergeordnete Geschäft anweisen, dieses in der Mythologie angeblich begrabene und gleichsam verschüttete System zu eruiren und aus seinen Bruchstücken wieder zusammenzusetzen. Aber das Verhältniß der Philosophie erweist sich uns jetzt als ein ganz verschiedenes. Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität ist, als irgend ein wissenschaftliches oder religiöses System. Wir haben sie für ein in seiner Art ebenso reales, nothwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur ist. Der theogonische Proceß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseyns, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem Weltgesetz — er hat kosmische Bedeutung; sein Inhalt ist daher ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente, seine Gestalten drücken nothwendige und in diesem Sinne nicht bloß vorübergehende, sondern immer bleibende Begriffe aus. Der theogonische Proceß ist selbst ein allgemeiner Begriff, d. h. dem auch unabhängig von dem menschlichen Bewußtseyn und außer demselben Bedeutung zukommt. Reelle Fortschritte (von bloßen meist durch sie erst veranlaßten formellen Verbesserungen wohl zu unterscheiden) hat die Philosophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Thatsachen sich hervorgethan haben, sondern daß man genöthigt war, in den bekannten etwas anderes zu sehen, als

man in ihnen zu sehen gewohnt war. Wie hat sich, abgesehen von seinem kritischen Verdienst und bloß materiell genommen, die Welt der Philosophie durch Kant erweitert; wodurch anders, als weil sich die Thatsache der menschlichen Freiheit, die selbst einem Geiste wie Leibniz viel weniger bedeutet hatte, ihm so angelegen gemacht hatte, daß er eher alles andere aufzugeben sich bereit erklärte. Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, alles andere wirklich aufgegeben. Da indeß die verschiedenen Seiten des menschlichen Wissens sich von selbst immer wieder ins Gleichgewicht setzen (der beste Beweis, daß der systematische Zusammenhang derselben nicht etwas von der Philosophie Gemachtes, sondern Objektives und Natürliches ist), so trat die andere Seite der menschlichen Erkenntniß nur um so mächtiger hervor. Solange man die Natur als ein bloß passives Wesen betrachtete, das nichts zu thun habe als sich erschaffen und in seinem Seyn erhalten zu lassen, konnte man sich mit dem unverstandenen Begriff der Schöpfung auf der einen, und einer bloß formellen Erkenntniß der Natur auf der andern Seite begnügen. Aber seit im Gegensatz mit einer einseitig idealistischen Philosophie erkannt worden, daß die Natur kein bloßes Nicht-Ich, nicht-Seyendes, sondern selbst auch ein Positives, ein Ich, ein Subjekt-Objekt sey, mußte sie als nothwendiges Element in die Philosophie eintreten, wodurch allein schon diese in ihrem Innern so verändert wurde, daß es ihr unmöglich wurde, auf einen der früheren Standpunkte zurückzukehren.

Wie man sich aber im Allgemeinen gegen Erweiterung einmal gefaßter Begriffe sträube, erkannten Thatsachen kann keine noch so eingewurzelte Denkart in die Länge widerstehen. Man darf als sicher annehmen, daß was einer Zeit als Philosophie gilt, stets nur das Resultat einer gewissen Summe von Thatsachen, oder auf diese berechnet ist; was außer diesem beschränkten Kreise liegt, wird ignorirt, im Dunkeln gehalten, oder durch mehr oder weniger seichte Hypothesen bei Seite zu schieben gesucht. Natürlich, daß eine gerade geltende Denkart es ungern sieht, wenn Thatsachen, die sie beseitigt glaubte, hervorgezogen oder auch nur in ein bedeutenderes Licht gestellt werden, als sie bisher ihnen zu

gönnen für gut gefunden hatte. Hat doch selbst Goethe nur langsam über sich gewonnen, zuzugeben, daß neue geognostische Wahrnehmungen andere Erklärungen nöthig machen könnten, als er bis dahin festgehalten hatte [1].

Die Begriffe der nach Fichte gekommenen Philosophie richteten sich nach dem was sie kannte, und auch jetzt noch können sich viele nicht vorstellen, es sey um eine andere Welt zu thun, als die ihnen vor 50 Jahren gezeigt worden. Aber es ist außer dieser noch eine nicht weniger reelle, welche zu zeigen diese Vorträge den Anfang gemacht haben, bei denen es freilich manchem, der eine bloß historische Untersuchung erwartete, nicht anders zu Muth seyn dürfte, als nach Herakleitos denen, die in die Unterwelt hinabsteigen, daß sie nämlich finden, was sie nicht erwarten noch meinen [2].

Wenn es aber gilt, von Unnatur und formeller Aufgeblasenheit zu Natur und gesundem, kernigem Wissen zurückzuführen, da darf man sich wohl an die Art erinnern, wie Sokrates in manchen platonischen Gesprächen zu Werke geht, wo er, von unscheinbaren und auf den ersten Blick sogar fremdartigen Veranlassungen ausgehend, den Schüler durch Fragen, die uns als wahre Kinderfragen erscheinen, von dem falsch-philosophischen Schwulst zu befreien, und dann aber, wenn dieser wie ein Rauch hinweggeblasen ist [3], eben denselben durch eine unerwartete Wendung unmittelbar vor die höchsten Gegenstände zu stellen weiß, so daß ihm, was in unerreichbarer Ferne schien, in überraschender Nähe und in einer Klarheit erscheint, deren Eindruck bleibend ist und ihn für immer gegen allen Dünkel und leeren Dunst sicher stellt. Sokratische Gespräche sind nicht mehr für unsere Zeit, aber auf ähnliche Weise war doch das Ausgehen von Mythologie gemeint, und es hat zur Zeit, als ich diese Vorträge anfing, dieses Ausgehen von einer großen, allgemeinen und für jeden offenliegenden Erscheinung mir auf ähnliche Weise gedient.

[1] Nachgelassene Schriften 11. Th. S. 190.

[2] Ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Clem. Alex. Strom. IV, 26.

[3] Anspielung auf Ausdrücke des Plutarch in der Abhandlung de Deo Socratis.

Wenn es einem dürren Formalismus unter Begünstigung zufälliger Umstände gelingen konnte, die Quellen wahrer Erkenntniß auszutrocknen, die Philosophie für eine Zeit lang mit einer Art von Stupor zu schlagen (stuporem philosophiae inducere), so durfte man hoffen, daß schon das Anschließen an eine frische, von der Philosophie bis jetzt unberührt gebliebene Thatsache dieser selbst eine neue Bewegung mittheilen werde. Wenn enge und beengende Ansichten in der Philosophie eine gleich enge Sprache zur Folge gehabt haben, in der keine Auseinandersetzung möglich ist, und die, weil sie auf alles nur einen gewissen Kreis von Formeln und Redensarten anzuwenden hat, zuletzt in ein wahres Irrereden ausartet, so ist schon viel gewonnen, wenn die Untersuchung auf einen Boden versetzt, auf einen Gegenstand gerichtet wird, der neue Mittel des Begreifens fordert, und indem er die Anwendung der alten verwirrenden Formeln nicht mehr gestattet, zu freiem und klarem Ausdruck nöthigt.

Wir werden also um so mehr uns aufgefordert fühlen, die Thatsache der Mythologie, die wir im ersten Theil dieser Vorlesungen zu begründen gesucht haben, von dem Punkt aus, an welchem wir stehen geblieben sind, weiter zu verfolgen. Ohnedieß hat uns die frühere Untersuchung auf ein Resultat geführt, bei dem wir nicht stehen bleiben können.

Die Mythologie ist uns erkannt als Erzeugniß eines theogonischen Processes, in den das Innere der Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn versetzt ist; aber dieser Begriff des theogonischen Processes ist selbst ein bloß durch Schlüsse, unverwerfliche zwar — aber er ist nicht ein von sich selbst, von seinen eigenen Prämissen aus gefundener und erkannter. Er ist nur die Grenze, bis zu welcher wir auf dem Wege der historisch-philosophischen Untersuchung gelangt sind, der Punkt, an dem wir sie vorerst abgebrochen hatten. Denn da wir uns gestehen mußten, daß um einen solchen, auf einem realen, von der Vernunft unabhängigen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott beruhenden Proceß zu begreifen, die gegenwärtige Philosophie keine Mittel darbiete, so veranlaßte uns dieß von unserem unmittelbaren

Gegenstande eine Zeit lang uns zu entfernen, auf die rein philosophische Entwicklung überzugehen und die ganze rationale Philosophie darzustellen, um zu zeigen, wie diese selbst zuletzt mit der Forderung der positiven Philosophie endigt. Wir könnten nun also letztere entwickeln, somit den Versuch machen, unmittelbar von den Anfängen der positiven Philosophie aus, erstens zu dem Begriff eines theogonischen Processes überhaupt, und von da zweitens zu einem solchen im Bewußtseyn zu gelangen. Allein dieß ist jetzt nicht unsere Absicht; wir behalten uns diesen Weg für einen anderen Vortrag vor, und treten nun vielmehr auf unsern früheren (analytischen) Weg zurück, indem wir das zuletzt gefundene Resultat wieder in seine Voraussetzungen verfolgen.

Die nächste Voraussetzung nun aber des theogonischen Processes ist uns bereits vorläufig und im Allgemeinen gefunden. Diese Voraussetzung ist der mit dem Wesen des Menschen gesetzte potentielle Monotheismus. In jenem angeblich natürlichen Monotheismus des Bewußtseyns, diesem Monotheismus, den es an sich hat, den es nicht los werden kann, — in diesem mit ihm verwachsenen Monotheismus also muß der Grund der theogonischen Bewegung des Bewußtseyns liegen. Dieß vorausgesetzt, ist auch leicht einzusehen, daß der Begriff des Monotheismus überhaupt das Gesetz und gleichsam den Schlüssel der theogonischen Bewegung enthalten muß. Von dorther müssen die Faktoren, muß der ganze Inhalt des theogonischen Processes gefunden werden.

Auf diesen Begriff (den des Monotheismus überhaupt) hat sich nun also die nächste Untersuchung zu richten, und zwar nicht auf die Weise, daß wir ihn selbst von vorn, d. h. von den allgemeinsten Principien abzuleiten suchen, sondern wie früher die Mythologie, werden wir jetzt diesen Begriff als eine Thatsache behandeln, und nur fragen, was er bedeute, was sein eigentlicher Inhalt sey, wobei nichts voraus angenommen ist, als eben nur dieß, daß er einen Inhalt und eine Bedeutung habe.

Den Begriff des Monotheismus auf diese Weise selbst gleichsam als Thatsache zu behandeln, hat um so weniger Schwierigkeit, als unter

der ganzen Masse philosophischer **oder** religiöser Begriffe keiner sich finden möchte, der in solcher Allgemeinheit als der überhaupt **wahre** zugestanden wäre, wenn auch über seinen Sinn oder eigentlichen Inhalt keineswegs eine ausgesprochene Uebereinstimmung vorhanden seyn sollte. Er ist 1) der gemeinschaftliche Mittelpunkt der mythologischen und der geoffenbarten Religion: in dieser ist er ohne alle Frage der höchste Begriff; erstere aber ist ohne zu Grunde liegenden Monotheismus nicht wirklicher Polytheismus; 2) selbst die sogenannte Vernunftreligion will ihn wenigstens enthalten; denn dafür will doch jeder, der nicht geradezu sich als Atheist erklärt, angesehen seyn, daß er kein Polytheist, also daß er ein Monotheist ist; ob er es darum wirklich und in der wahren Bedeutung sey, ist freilich noch eine Frage.

Mit diesem Vorbehalt also, daß sein eigentlicher Inhalt näher bestimmt werde (und eben dieß ist unsere Absicht), läßt ihn **jeder** gelten, und es möchte keine Untersuchung seyn, die sich mit allgemeinerer Zustimmung anfangen ließe als eben diese.

Um daher eine Uebersicht des Weges zu geben, der noch zurückzulegen ist, so werden wir 1) den Sinn oder näheren Inhalt des Begriffs zu erforschen haben, ein Geschäft, dem wir bei keiner möglichen Ansicht uns entziehen könnten. In einer Untersuchung, die den Polytheismus zum Gegenstand hat, muß alles schwankend seyn, solang man nicht mit völliger Sicherheit weiß, was sein Gegentheil bedeutet. In der früheren Entwicklung zwar haben wir diesen Begriff schon im Gegensatz zum bloßen Theismus, der nur überhaupt oder unbestimmter Weise **Gott** setzt, theils im Gegensatz zu dem bloß relativen Monotheismus, der im Grunde schon Polytheismus ist, bestimmt, in jener Beziehung als den bestimmten Begriff des **wahren** Gottes, in dieser als den Begriff des absolut oder wahrhaft Einen. Vorläufig war dieß hinreichend. Aber eben worin die **wahre** Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes bestehe, dieß ist die Frage, die uns zu beantworten bleibt, und sind trotz aller Bemühung in der bisherigen Entwicklung Dunkelheiten oder Unbestimmtheiten zurückgeblieben, die wir nicht entfernen konnten, so sind es eben solche, die mit der Beantwortung dieser

Frage zusammenhängen. Bei einer Untersuchungsweise wie die gegenwärtige, die vom noch Unbestimmten ausgehend durch aufeinanderfolgende Bestimmungen erst das Wahre erreicht, kann nur das endliche letzte Resultat vollkommene Befriedigung gewähren. Der Lehrer muß hier das Vertrauen der Zuhörer in Anspruch nehmen, daß er sie nicht einen vergeblichen Weg führe. Gesetzt sodann — und wir haben alle Ursache dieß anzunehmen — es fänden sich in dem verstandenen Begriff (des Monotheismus) die Elemente, die uns in den Stand setzen, einen theogonischen Proceß überhaupt zu begreifen, so werden uns auch die Mittel gegeben seyn, einen theogonischen Proceß des Bewußtseyns als einen möglichen, und unter einer gewissen Voraussetzung nothwendigen einzusehen, und dann erst, wenn die Möglichkeit eines theogonischen Processes im Bewußtseyn gegeben ist, werden wir 3) daran denken dürfen, die Wirklichkeit einer solchen (theogonischen) Bewegung des Bewußtseyns an der Mythologie selbst nachzuweisen. Das Letzte wird erst die unmittelbare Erklärung, es wird die Philosophie der Mythologie selbst seyn.

* * *

Wir nehmen also jetzt den Begriff des Monotheismus als einen vorhandenen an, und die Frage ist bloß, was er enthält. Es handelt sich nicht darum, einen noch überall nicht vorhandenen Begriff zu gewinnen oder zu erzeugen, sondern nur sich bewußt zu werden, was in einem schon vorhandenen und allgemein zugegebenen Begriff gedacht werde und was in ihm nicht gedacht werde. Man könnte zwar dieser Erörterung des Begriffs Monotheismus gleich mit der Frage entgegentreten, was denn wohl an diesem einfachen und jedem Kinde, das einen christlichen Religionsunterricht genossen hat, bekannten Begriff viel zu erörtern seyn werde, und hierauf will ich auch zuerst antworten. — Jede Erörterung eines Begriffs setzt einen Zweifel über den wissenschaftlichen Sinn oder Inhalt des Begriffs voraus. Wie könnte aber der Inhalt eines Begriffs zweifelhaft seyn, in dem wir insgesammt geboren und erzogen sind, und den wir als die letzte Grundlage unsrer ganzen geistigen und sittlichen Bildung erkennen müssen?

Wenn irgend ein anderer, müßte doch (so scheint es) dieser Begriff außer Zweifel gestellt seyn, der noch überdieß nicht der bloßen Schule, sondern der Menschheit angehört, und nicht bloß ein wissenschaftlicher, sondern ein weltgeschichtlicher Begriff ist. — Zunächst nun will ich nicht leugnen, daß nach der gewöhnlichen Erklärung der Begriff des Monotheismus freilich ein gewissermaßen von selbst sich verstehender, insofern auch vollkommen klarer ist. Aber eben dieses sich von selbst Verstehende des Begriffs bildet hier die Schwierigkeit. Man sollte doch glauben, ein Begriff, dessen Feststellung in der Menschheit so lange Kämpfe erforderte, der erst seit etwa anderthalb tausend Jahren zum herrschenden geworden ist, und auch jetzt, zwar die bessere und gesittetere, aber doch immer nur noch die kleinere Hälfte des Menschengeschlechts beherrscht — ein solcher Begriff müsse ein Begriff von besonderem Inhalt, nicht ein unmittelbar und von selbst sich verstehender seyn. Je wichtiger und durch seinen weltgeschichtlichen Erfolg bedeutender dieser Begriff geworden ist, desto mehr also muß es erlaubt seyn zu zweifeln, ob der angebliche Inhalt desselben auch der wahre und wirkliche sey. Man könnte dagegen zwar einwenden: Wenn dieser Begriff seinem wahren Inhalt nach nicht verstanden ist, wie konnte er diese Herrschaft über den einsichtsvolleren, durch Wissenschaft gebildeten Theil der Menschheit erlangen? Allein auch sonst sind die Sachen in der Menschheit eher, als die wissenschaftlichen Begriffe derselben, wie das Königthum seit undenklichen Zeiten in der Welt ist, und dennoch, wenn man heute Umfrage halten wollte über dessen eigentlichen Grund und wahre Bedeutung, würde man die verschiedensten Antworten erhalten. — Wie auch jener erste große Uebergang von der Vielgötterei zur Anerkennung des einigen Gottes vermittelt worden, durch Wissenschaft, oder vielleicht überhaupt auf eine der vormaligen Menschheit begreifliche Weise, ist er nicht bewirkt worden; es könnte also leicht seyn, daß die später hinzutretende Reflexion über die eigentliche Ursache, d. h. über den wahren Inhalt des Begriffs, durch den diese große Veränderung hervorgebracht worden, sich getäuscht hätte. Ist nun aber ein erwünschter und jedem erfreulicher Zustand begründet, so fragt man nicht mehr nach seinem Ursprung, man richtet

sich darauf ein, ihn zu genießen und zu benutzen, ohne seiner Grundlage weiter nachzuforschen, ja man wagt lange Zeit nicht, diese mit freiem Blick zu betrachten, zum Theil aus Furcht, das ganze Gebäude der angenommenen Lehren und Begriffe zu erschüttern. Das allgemeine Anerkanntseyn eines Begriffs leistet überhaupt keine sichere Bürgschaft für dessen wissenschaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wissenschaftliche Ergründung eines Begriffs stehe meist im umgekehrten Verhältniß mit der Allgemeinheit seines Gebrauchs. In der Regel sind es gerade diejenigen Begriffe, deren jeder sich berühmt und die gleichsam in beständiger Anwendung sind, die am Blindesten gebraucht werden; jeder verläßt sich auf den andern und denkt, ein solcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel gestellt seyn.

Man könnte sich noch speciell darüber wundern, daß heutzutage, wo manche Theologen in der Philosophie so frucht- und erfolglos gleichsam nicht hoch genug sich versteigen können, es nicht einmal Einem dieser Herren, z. B. einem Daub, eingefallen ist, nur vorerst diesen ersten und, wie es scheint, einfachsten Begriff ins Reine zu bringen, ehe sie sich so bis in die Unverständlichkeit verlieren. Wer weiß aber nicht, daß es ein allgemeiner Fehler des Menschen ist, im Weiten und Ungemessenen zu suchen, was er ganz in der Nähe haben könnte, und ans Complicirteste sich zu wagen, eh' er die einfachsten Begriffe hat.

Was die Lehren der rationalen Theologen insbesondere betrifft, von denen man doch am ehesten erwarten sollte, daß sie über diesen Begriff völlig im Klaren wären, so muß ich aufrichtig gestehen, daß ich in älteren und neueren Lehrbüchern mich vergebens nach einem befriedigenden Aufschluß über diesen ersten aller Begriffe umgesehen habe. Von den philosophischen Lehrbüchern habe ich bemerkt, daß sie meist sachte an dem Begriff von der Einheit Gottes vorbeizuschleichen suchen, wahrscheinlich als an einem sich von selbst verstehenden, der zu klar sey, als daß man nöthig hätte, bei ihm sich zu verweilen. Was aber die positiven Theologen betrifft, und zwar nicht bloß neuere, sondern selbst ältere, so wird kein Unbefangener umhin können, auch bei ihnen in der

Behandlung dieses Begriffs eine auffallende Unsicherheit, ein Schwanken selbst in dem Ausdrucke (z. B. die deutschredenden wissen nicht, sollen sie sagen Einheit oder Einzigkeit Gottes) und eine gewisse verdächtige Eile wahrzunehmen, mit der sie über diesen ersten aller Begriffe hinwegzukommen suchen, gleich als vertrüge er kein festes Auftreten oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr [1].

Die Ursache dieser Verlegenheit ist auch eben nicht schwer zu entdecken; denn die Formel, in welcher sie den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, ist die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott ist. (Indem ich bei meiner Kritik des Begriffs von dieser Formel ausgehen werde, so fordere ich Sie alle auf, sich zu besinnen, ob Ihnen eine andere Erklärung des Begriffs Monotheismus irgendwo jemals vorgekommen ist).

Betrachten wir nämlich diese Erklärung, so leuchtet von selbst ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott ist, eigentlich eine rein überflüssige Versicherung enthält. Denn ich könnte wohl versucht seyn, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere zu denken. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, sondern Gott schlechthin gesetzt habe, ist schlechterdings nicht einzusehen, welche

[1] Als Beweis jener Unsicherheit kann schon die verschiedene Stellung angesehen werden, die man diesem Begriff im Ganzen der christlichen Dogmatik gegeben hat. Man sollte gewiß erwarten, daß dieser Begriff, der gleichsam zwei Welten oder zwei Seiten der Geschichte, die heidnische und die christliche, voneinander scheidet, auch gleich zuerst, vor allen anderen und als allen zu Grund liegender und darum absolut selbständiger aufgestellt werde. In älteren Lehrbüchern findet man auch wohl noch vor der Abhandlung der einzelnen sogenannten Attribute ein besonderes Kapitel über die Einheit des göttlichen Wesens, noch z. B. bei Johann Gerhard (s. dessen Loc. Theoll. Vol. III, c. VI), unstreitig im Gefühl, daß alles, was in der Folge gesagt werden möchte, doch richtiger Weise nur von dem einzigen Gott zu sagen seyn würde. Ganz anders aber in den späteren. Hier hat die Einheit oder Einzigkeit schon gleichsam aufgehört, Gegenstand einer besonderen Lehre zu seyn; sie erscheint nicht mehr als solche hervorgehoben, sondern in der allgemeinen Lehre von den göttlichen Eigenschaften, gleichsam versteckt neben und unter anderen, die als gewissermaßen voraus (von selbst) sich verstehende angesehen werden, wie die Ewigkeit, das von-selbst-Seyn, die Unendlichkeit u. s. w.

Veranlassung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu setzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, sondern eine reine Ungereimtheit ist, außer Gott, den ich einmal als Gott gesetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu setzen, so ist die entgegengesetzte Versicherung als ausdrückliche Versicherung, als Behauptung vorgetragen, selbst auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte sich also wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn sie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenschaft geben sollen. Denn wie soll man beweisen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was ebensowenig jemand einfallen kann zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, so hätte ich jenen schon nicht als Gott, sondern gleich nur als *einen* Gott gesetzt. Umgekehrt also, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer sey, so habe ich ihn damit wieder nur als *Gott*, nicht aber als den einzigen Gott gesetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonastisch wäre. Es begegnet hier der Theologie gewissermaßen das Gegentheil von dem, was bei anderen Dogmen, die ihr wegen zu großer Dunkelheit zu schaffen machen; denn hier ist es vielmehr die zu große Klarheit, was ihr Ungelegenheit verursacht; man schämt sich gleichsam, als besondere Lehre, ja als Dogma einen Satz auszusprechen, der sich so ganz von selbst versteht.

Wenn die ehemaligen Wolffianer sich nicht wenig damit wußten, aus ihrem sogenannten Principium indiscernibilium beweisen zu können, daß auch Gott außer Gott, oder Gott noch einmal gesetzt, doch nur Ein Gott (nicht wirklich ein zweites Wesen, sondern nur dasselbe Wesen nochmals) gedacht seyn würde[1]: so hätten sie billig erst zeigen sollen, wie jemand das anstellen könne, außer Gott noch einmal Gott zu denken. Uebrigens dient eben diese Anwendung des Grundsatzes des nicht zu Unterscheidenden zum Beweis, daß man die Lehre von der Einheit Gottes wirklich nicht anders, sondern ebenso verstanden. In diesem Sinn, daß A Gott (wirklich *Gott*, nicht einen Gott) bedeutete und

[1] S. Canzens Usus philos. Leibniz. in Theologia p. 275.

dann doch A + A + A ... gesetzt würde, hat es niemals Polytheismus geben können; also kann auch das Gegentheil, in demselben Sinne gedacht, nicht Monotheismus seyn. Denn entweder denke ich überhaupt nicht Gott, so ist dieß Atheismus, oder ich denke Gott, so habe ich ihn schon als den schlechthin einzigen gedacht. Für Polytheismus ist hier nirgends Raum. In diesem Sinne hatte Hermann ganz Recht, wenn er den Polytheismus als eine Unmöglichkeit ansah, und wenn er demgemäß alles aufbot, dem geschichtlich vorhandenen wenigstens in seinem Ursprung einen andern und uneigentlichen Sinn zu suchen. Ist aber der Polytheismus eine Unmöglichkeit, so ist Monotheismus als besonderer Begriff nicht weniger eine Unmöglichkeit. Beide Begriffe stehen und fallen miteinander.

Ich erinnere Sie daran, daß noch weiter vermöge einer alten, aber eben darum gedankenlos gewordenen Nothwendigkeit, wenn von dem einzigen Gott die Rede ist, das Epitheton wahr hinzugefügt zu werden pflegt, indem man sagt: der einzigwahre Gott, und man sollte daraus schließen, der wahre Gott und der einzige Gott seyen selbst gleichbedeutende Begriffe, die Wahrheit Gottes bestehe eben in seiner Einzigkeit, und umgekehrt, seine Einzigkeit sey zugleich seine Wahrheit. Demgemäß bestimmt würde jener Satz so lauten: Außer dem einzig wahren Gott ist kein anderer. Aber wer ist denn nun der Gott, von welchem in diesem Satz geredet wird, also das Subjekt des Satzes? Antwort: das Subjekt des Satzes ist selbst schon der einzige Gott. Die Aussage setzt selbst schon den einzigen Gott voraus; denn sie sagt nur von dem einzigen Gott, daß kein anderer außer ihm sey. Wer ist denn nun aber dieser einzige Gott, von dem sie sagt, daß kein anderer außer ihm sey? Etwa wieder derjenige, außer dem kein anderer ist? Unmöglich! Da lautete der Satz so: der Gott, außer dem kein anderer ist, ist der, außer dem kein anderer ist, und die letzte Tautologie wäre ärger als die erste. Die Einzigkeit, welche im Subjekt des Satzes schon gesetzt ist, muß also eine andere Einzigkeit seyn, als die in der eigentlichen Aussage behauptet wird. Nun ist die letzte als Einzigkeit nach außen gemeint, wie daraus erhellt, daß nur

von dem gesprochen wird, das außer Gott nicht ist. Also kann die erste, die schon im Subjekt des Satzes ausgesprochen, nicht auch die Einzigkeit nach außen, sie kann nur die innere Einzigkeit seyn, die Einzigkeit Gottes bezogen auf sich selbst, d. h. die Einzigkeit Gottes als solchen, und nur in dieser kann voraussichtlich der eigentliche Begriff des Monotheismus enthalten seyn.

Man hat Beweise für jenen Satz aufgestellt; denn Beweise bedarf es, damit der Schein einer besonderen Lehre entsteht. Eine der gewöhnlichsten Argumentationen für die Einheit oder Einzigkeit Gottes — denn, wie gesagt, selbst über diese Ausdrücke ist man nicht ganz einig — beruht auf dem Begriff der höchsten Ursache. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß eine höchste Ursache, inwiefern sie dieß ist und als solche, immer nur Eine seyn kann; aber diese Einzigkeit wäre doch nicht jene ganz unbedingte, die man mit dem Begriff Gott verbindet; eine solche Einzigkeit würde sich noch immer auch mit einem bloßen Primat oder Principat vertragen, den man Gott in der Hervorbringung der Dinge zuschriebe, sie würde aber nicht verhindern, ihm eine zweite Ursache an die Seite zu setzen, die sogar an sich, d. h. abgesehen von der Wirkung, ganz eben das seyn könnte was Er ist, so, daß derjenige, den wir nun Gott nennen, nicht durch sein Wesen, sondern bloß durch die absolute Superiorität seiner Wirkung — bei Hervorbringung der Welt ein ausschließliches Recht auf den Namen Gott behauptete. Man könnte sich das Verhältniß etwa so vorstellen, daß man annähme, jener Gott, welcher die höchste und als solche einzige Ursache ist, sey dem andern in der ersten Anlage zu einer Schöpfung nur zuvorgekommen, diesem aber, der nun keinen Raum für eine eigne Schöpfung habe finden können — indem alle Möglichkeiten einer solchen schon durch die erste erfüllt gewesen — diesem sey, ohne daß er eben als von Natur böse zu denken wäre, aber wenn er nicht zu einer völligen und immerwährenden Unthätigkeit sich selbst bestimmen wollte, so sey ihm nichts weiter übrig geblieben, als einen Einfluß auf die Schöpfung des andern zu gewinnen, wodurch diesem dann seine Schöpfung natürlich verkümmert worden; der erste Urheber

habe dem Verderben zwar mit aller Kraft zu steuern gesucht, aber die Wirkung einer ihm wesentlich oder an sich gleichmächtigen Ursache doch nicht völlig aufzuheben vermocht; auf diese Weise sey dann diese gemischte Welt entstanden, in der ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen wahrgenommen werde, in der eines immer gegen das andere gesetzt, nichts in seiner völligen Lauterkeit, und gleichsam ohne einen verborgenen Feind sey, der es in seinem Daseyn untergrabe; an dieser gemischten Welt habe also auf solche Art der andere doch auch seinen, zwar bestrittenen und untergeordneten, aber denn doch auch seinen Theil gehabt. So ungefähr könnte man also der höchsten Ursache, ohne diesen Begriff aufzuheben, sogar einen andern, einen Gegengott an die Seite stellen. Wollte man ihr aber auch nicht einen andern Gott an die Seite setzen, so würde der bloße Begriff der höchsten Ursache wenigstens eine geringere Mitursache nicht ausschließen, etwa eine ursprünglich aller Ordnung und aller Regel widerstrebende Natur, über welche dann erst gleich dem Anaxagoreischen νοῦς die an sich verständige, als eine stärkere, gekommen wäre[1], und sie Ordnung und Verstand gelehrt, die widerstrebende und unwillige der Regel und Form unterworfen hätte. Keine dieser beiden Ansichten läßt sich aus dem bloßen Begriff der höchsten Ursache widerlegen; noch weniger aber ließe sich, wenn man unter der höchsten Ursache eine jede Mitwirkung absolut ausschließende verstehen wollte, — noch weniger ließe sich eine höchste Ursache in diesem Sinn aus dem Anblick der Welt selbst beweisen, die uns vielmehr durchgängig offenbar zwei in ihrer Wirkung voneinander unabhängige Principien zeigt, deren eines aller Form und Gestalt zu widerstreben scheint, das andere stets wieder alles in die Schranke und das Maß zurückführt; aber ob das eine dieser Principien, und zwar das nach unsrer Ansicht minder gute von dem besseren (was auf jeden Fall schwer begreiflich zu machen wäre), oder ob beide gemeinschaftlich von einem höheren abstammen, oder ob sie von jeher in gegenseitiger Unabhängigkeit coexistirt haben, darüber kann wenigstens die Welt kein

[1] *Εἶτα νοῦς ἐπελθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν*, wird als anaxagoreisch angeführt.

Zeugniß ablegen. Gesetzt aber endlich, es ließe sich aus dem Anblick der Welt, aus welcher doch allein auf die Ursache zu schließen wäre, gesetzt, es ließe sich aus dieser ein völlig überzeugender Schluß ziehen auf die absolute, schlechterdings keine Mitwirkung zulassende Einheit der ersten Ursache, so wäre auch dann diese höchste Ursache, oder Gott, doch nur, wie man zu sagen pflegt, der That nach, ipso actu, einzig, nicht aber der Natur nach. Die Theologen nennen aber die Einzigkeit Gottes eine Einzigkeit der Natur oder dem Wesen nach, so daß eigentlich nicht bloß kein anderer Gott außer ihm ist, wie sie gewöhnlich sich ausdrücken, sondern keiner seyn kann, daß es Gott durch seine Natur unmöglich ist, etwas außer sich zu haben, sowohl das ihm gleich, als das ihm ungleich wäre [1].

Es scheint, man hat bis jetzt bei der Entwicklung des Begriffs Monotheismus immer nur an den eigentlichen Polytheismus gedacht. Allein das eben angeführte System läßt sich nicht als direkter Gegensatz des Monotheismus ansehen, denn es ist in der That nicht Polytheismus. Man kann nicht sagen, diese Lehre sey unmittelbar der Lehre von dem einzigen Gott entgegen; denn auch ihr ist der von ihr gut genannte Gott doch in der That der einzige wahre Gott, der andere aber der Nicht-Gott, der falsche, der unrechte Gott. Und dennoch betrachten wir diese Lehre als ein falsches, der wahren Religion entgegengesetztes System. Denn der wahre Gott des dualistischen Systems ist eigentlich nur zufällig der wahre, wie er auch nur zufällig der gute heißt. Denn der andere, der im System der zwei Principien als Princip oder Ursache des Bösen betrachtet wird, hat angenommenermaßen mit dem ersten völlig gleiche Macht, und also auch völlig gleichen Fug und gleiches Recht, zu seyn, d. h. sich zu äußern und zu wirken, sich mit einem Seyn zu

[1] Deus autem est unicus non modo actu ipso, ut tamen plures Dii essent possibiles, sed quia contrarium ne fieri quidem potest. Unde patet (ut hoc obiter moneam) hanc unitatem non debere probari ex sufficientia unius Dei; ostenderet haec ratio, non opus esse, ut actu ipso plus quam unus existat Deus, non vero plurium possibilitatem refellit, utpote quae, si cetera essent paria, tamen locum habere posset. Weissmann, Institt. Theol. p. 198.

umgeben, sich ein Seyn, ein Reich zu erschaffen; also hat er mit dem ersten auch ganz dasselbe Recht, das was ihm entgegensteht und wovon er sich in seinem Seyn gehemmt, gehindert, oder angegriffen und bestritten fühlt, böse zu nennen — ihm ist das Böse, was für uns, die wir in der Schöpfung des andern Gottes leben, das Gute ist, und umgekehrt, ihm ist das das Gute, was für uns das Böse: es kommt alles nur auf den Standpunkt an; es ist daher unbegreiflich, wie ein neuerer Schriftsteller (Friedrich Schlegel) von seinem Eifer gegen das System des Pantheismus sich so weit fortreißen ließ, das System des Dualismus vorzüglich darum zu preisen und als das bessere darzustellen, weil es den ewigen Unterschied von Gut und Bös als einen absoluten feststelle. Davon haben wir so eben das Gegentheil gesehen, wie nämlich vielmehr gerade der Dualismus diesen Gegensatz in einen bloß relativen verwandelt, der jederzeit nur von einem partiellen — also parteiischen Standpunkt gemacht wird. Wenn demnach der Dualismus, der in einer vollständigen Aufzählung der möglichen religiösen Systeme nicht übergangen werden darf — es ist eine bekannte Sache, daß in einem Ganzen zusammengehöriger und auf denselben Gegenstand sich beziehender Begriffe kein einzelner ohne die anderen vollständig zu bestimmen ist — es kann bei dieser Berücksichtigung oder Erwähnung des Dualismus übrigens ganz dahin gestellt bleiben, ob das System, in dem Sinn, in welchem es hier genommen worden, historisch jemals existirt hat, namentlich kann ganz dahingestellt bleiben, ob der parsische Dualismus in seinem Ursprung wirklich als Dualismus gemeint war; es ist genug, daß der Dualismus als ein von Polytheismus und Monotheismus gleich unterschiedenes System unter den möglichen religiösen Systemen eine besondere Stelle einnimmt — wenn also dieses System einerseits ein unstreitig falsches und verwerfliches ist, andrerseits aber doch nicht unmittelbar oder direkt dem Monotheismus entgegengesetzt ist, so muß es in Widerspruch stehen mit einem andern Begriff, jedoch mit einem solchen, der zum wahren System, also zum Monotheismus erforderlich, der also vom Monotheismus selbst schon vorausgesetzt wird. Denn der wahre Begriff ist überall der letzte, der finale und vollständige,

der, zu welchem fortgegangen wird, für den es aber eben darum einen Ausgangspunkt gibt. Dieser Ausgangspunkt für den Monotheismus kann nun nichts anderes seyn als der bloße Theismus, und wir werden daher das Verhältniß ganz richtig bestimmen, wenn wir sagen: der Polytheismus stehe dem Monotheismus, der Dualismus eben schon dem Theismus entgegen. Was nun aber unter dem bloßen Theismus in der Unterscheidung von Monotheismus zu verstehen sey, dieß wird sich durch die weitere Reflexion erklären, zu der wir jetzt fortgehen.

Die Formel, in welcher der Monotheismus gewöhnlich ausgesprochen wird, ist eine leere, tautologische. Dieß war unser erster Punkt. Sie ist aber 2) auch rein illusorisch. Denn auf dem Standpunkt, wo die Theologen von der Einheit Gottes reden, muß, wenn man hört, daß außer ihm kein anderer Gott sey, ganz natürlich die Frage entstehen, ob denn etwas anderes außer ihm sey. Diese Frage können die Theologen aber nur verneinen. Denn sie selbst rechnen die Einheit oder Einzigkeit unter diejenigen Eigenschaften, die Gott vor allem Thun, vor allem Actus, merâ naturâ zukommen. Auf diesem Standpunkt müssen sie also selbst sagen, daß nichts außer Gott sey, weil sie alles außergöttliche Seyn selbst nur von der freien Causalität Gottes herleiten (wie denn alles, was vor allem Actus außer Gott wäre, als ein unabhängig von ihm Vorhandenes, ihm gleich ursprünglich und insofern überhaupt äquipollent seyn müßte, so daß — auch aus diesem Grunde — der Satz: „es ist kein anderer Gott außer Gott", auf dem gegenwärtigen Standpunkt nur so viel heißen würde: es ist nichts außer ihm). Wenn nun aber außer Gott nicht bloß kein anderer Gott, sondern nichts ist, so ist ja soweit Gott nicht der einzige Gott, sondern der schlechthin Einzige (nur ὁ μόνος, nicht aber ὁ μόνος θεός). Ist nicht die Existenz eines anderen Gottes, sondern jede Existenz hier zu leugnen, so handelt es sich auch nicht um die Einzigkeit Gottes als solchen, sondern nur um die absolute Einzigkeit Gottes[1]. — Um aber den Schein hervorzubringen, als wäre das, was nur die absolute

[1] Darauf (daß nämlich außer Gott nichts ist) führen auch die Beweise, welche die Theologen für die Einzigkeit aus der Natur Gottes führen, z. B. der von

Einzigkeit ist, die Einzigkeit Gottes als solchen, schalten sie jenes „kein anderer Gott" ein, und dadurch verwickeln sie sich in jene Tautologie oder rein überflüssige Versicherung.

Die Theologen (unter denen ich nicht gerade immer die gewöhnlich so genannten, sondern auch die Philosophen verstehe, inwiefern sie mit spekulativer Theologie sich beschäftigen), diese wissen also im Grunde von keiner anderen Einzigkeit, als die ich schon ausspreche, indem ich sage: Gott (nicht: ein Gott). Fragt man aber nach dem Sinn dieser absoluten Einzigkeit, oder fragt man, warum Gott nicht ein Gott, sondern Gott ist, so kann ich darauf nicht wieder antworten: weil kein anderer außer ihm ist, denn damit würde ich nur in einem Cirkel mich herum drehen; daß er also Gott ist, kann nicht darauf beruhen, daß kein anderer, sondern nur darauf, daß nichts außer ihm ist (was freilich vorerst auch noch nicht erklärt, was er selbst ist). Hinwiederum dadurch, daß nichts außer ihm ist, komme ich immer wieder nur auf den Begriff Gott oder des schlechthin Einzigen, nicht aber auf den Begriff des einzigen Gottes. Es wäre daher zwar leicht möglich, dem gewöhnlichen Ausdruck eine Form zu geben, in der er allerdings etwas sagte und die Tautologie des gewöhnlichen vermieden würde. Man müßte nämlich den Satz so aussprechen: daß nicht ein Gott ist, außer dem noch einer oder mehrere andere seyn könnten, — sondern nur Gott; allein bei diesem Ausdruck wäre es dann auch offenbar, daß der Satz nicht mehr enthielte als der frühere: Gott Ist; es wäre offenbar, daß der Satz nicht etwas über Gott sagte, d. h. nicht etwas über Gott Hinausgehendes ausspräche — daß er nichts von Gott aussagte, sondern nur eben den Begriff Gott selbst wiederholte; d. h. also, es wäre offenbar, daß der Satz nicht Monotheismus, sondern eben bloßen Theismus enthielte. Um den Gehalt dieses Satzes: es ist — nicht ein Gott, außer dem einer oder mehrere andere seyn könnten, sondern — nur Gott, um den Gehalt dieses Satzes auszudrücken, wäre das Wort Theismus vollkommen hinreichend, das zusammengesetzte Monotheismus

der Unendlichkeit hergenommene; sie beweisen alle zu viel; sie beweisen nicht nur, daß außer Gott kein anderer Gott, sondern daß nichts außer ihm sey.

aber völlig überflüssig[1]. Hieraus erhellt, daß die herkömmliche Erklärung des Begriffs Monotheismus, wenn sie auf ihren wahren Werth zurückgeführt, d. h. von ihrem bloß Scheinbaren, eigentlich aber nur Tautologischen befreit wird, nur Theismus, nicht aber Monotheismus enthält. Dieß ist ein sehr wichtiger und großer Unterschied. Dessen ohngeachtet möchte ich nicht behaupten, daß es nicht solche geben könnte, welche sich damit vollkommen zufrieden erklärten und der Meinung wären, es bedürfe in der Theologie nichts Weiteres, es sey am bloßen Theismus genug und ein besonderer Begriff unter dem Namen Monotheismus ein reiner Ueberfluß. Zwar in früherer Zeit war der Name Theismus nicht zum besten angeschrieben, und wenn man von irgend jemand sagte: er sey ein bloßer Theist, so hieß dieß fast ebenso viel als er sey ein Atheist, nämlich ein solcher, der nicht den wahren Gott, sondern statt dessen irgend ein bloßes Phantom oder simulacrum des wahren Gottes behaupte. Aber dieser unangenehme Nebenbegriff, der mit dem Wort Theismus sonst verbunden war, hat sich neuerer Zeit gänzlich, ja es hat sich beinah' die Erinnerung daran verloren[2]. Es scheint zwar, daß man in der christlichen Glaubenslehre den Begriff des Monotheismus nicht wohl entbehren könne und daß man schon darum den bisherigen tautologischen Begriff beibehalten müsse. Man wird wenigstens da dieses Begriffs bedürfen, wo der Unterschied des Christenthums von dem Heidenthum zu erwähnen ist, eine Erwähnung, die

[1] Schleiermacher sieht die wahre Bewandtniß der Sache wohl ein, wenn er sagt (christl. Glaube 1. Th. S. 306), die Einheit Gottes könne ebensowenig bewiesen werden, als das Seyn Gottes, was so viel heißt, als sie enthalte nicht mehr, als schon der bloße Theismus für sich enthalte.

[2] Man möchte wohl fragen: Wie kann Theismus = Atheismus seyn? Antwort: Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet. Wer nur von Gott überhaupt redet, redet nicht von dem wahren Gott, also von irgend etwas anderem, das er nur mit dem Namen Gott belegt. Sein Theismus ist also = Atheismus, dieß Wort im negativen Sinn genommen. Der bloße Begriff Gott, θεός, ist an sich leer, ein bloßes Wort; um von dem wirklichen Gott zu reden, der nicht bloß θεός, sondern, wie selbst die Griechen unterscheiden, ὁ θεός ist, der bestimmte Gott, muß eine Bestimmung hinzukommen. Man sagt auch nicht: θεός ist Einer, sondern ὁ θεός εἷς ἐστιν.

doch wohl nicht umgangen werden kann. Allein auch das ist, bei den Ansichten, welche bisher über die Bedeutung des Polytheismus so ziemlich allgemein angenommen sind, nicht so gar nothwendig. Denn es ist ja doch ganz einfach zu sagen: Monotheismus hatte ursprünglich nur Sinn und Bedeutung in Bezug auf Polytheismus und im Gegensatz mit ihm. Nachdem nun aber die Gefahr und selbst jede Möglichkeit der Vielgötterei für uns verschwunden ist, so verhindert nichts, den Monotheismus als besonderen Begriff, wie schon längst stillschweigend, endlich auch ausdrücklich verschwinden zu lassen; nichts verhindert, daß der tautologische und im Grunde nur pleonastische Ausdruck: der einzige Gott, in den höheren, allgemeineren, in den Begriff Gott sich auflöse, der keines Zusatzes bedarf. Denn eigentlich gibt es doch nur Theisten und Atheisten. Theisten sind vor allem die Juden, von denen unser Glaube sich herschreibt, dann wir die Christen, und die Muhammedaner, die von uns beiden ausgegangen sind. Einen Polytheismus gibt es eigentlich gar nicht. Die sogenannten Götter der Heiden haben nur zufällig religiöse Bedeutung erhalten, und sind an sich nicht Götter, sondern z. B. bloße personificirte Naturkräfte; das Theistische in ihren Vorstellungen ist nur scheinbar und ursprünglich ohne alle religiöse Bedeutung. Die Anhänger der Vielgötterei sind also eigentlich nur Atheisten. Man könnte sich hinsichtlich dieser Erklärung, nach welcher die Polytheisten eigentlich nur Atheisten sind, sogar auf die Autorität eines Apostels berufen, der zu den Ephesern sagt: *Ἦτε ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ihr wart ohne Gott — als Atheisten — in der Welt. Sie sehen, welche Wichtigkeit für unsere Untersuchung der Begriff des Monotheismus hat, daß er sogar über die Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Mythologie entscheidet.

Zweite Vorlesung.

Ich komme auf die frühere Behauptung zurück, daß, so seltsam es scheine, der Begriff des Monotheismus bis jetzt nicht richtig bestimmt worden. Es liegt uns nun also ob, an die Stelle des Unrichtigen das Richtige zu setzen. Dieß wird nicht anders geschehen können, als, indem wir zufolge der vorläufig erkannten Unterscheidung zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen jede von diesen ihrer eigentlichen Bedeutung nach genau zu bestimmen suchen. Hiebei können wir aber nicht wohl anders als von der absoluten Einzigkeit ausgehen, die sich auch jedem zuerst darstellt. Denn jeder, der das Wort Gott ausspricht, fühlt, daß er damit schon eine Einzigkeit — nicht sowohl ausgesprochen, als vielmehr vorausgesetzt hat, eine Einzigkeit, die er schon denken muß, damit er Gott (nicht: einen Gott) denke, mit der er also eben damit eigentlich noch nicht Gott selbst gedacht hat. Wäre außer Gott ein anderer — nicht wirklich, sondern — möglich, so wäre er schon nicht Gott, sondern ein Gott. Also das ist zum voraus, so zu sagen noch eh' er Gott ist, ausgemacht, daß er das ist, was seines Gleichen — nicht, wie man gewöhnlich sagt, nicht hat, sondern — nicht haben kann. Was ist nun aber das, was seines Gleichen nicht haben kann? Was seines Gleichen hat, hat mit diesem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn: dann ist sowohl Es selbst, das von dem wir reden, als das was wir ihm vergleichen oder als seines Gleichen ansehen — beides ist ein Seyn. Ebenso wenn etwas außer Gott ist, so hat er mit diesem eben das Seyn gemein,

d. h. sowohl Er ist, als Dieses. Wenn also nichts außer ihm seyn kann, so kann er selbst nicht ein Seyn seyn, d. h. ein solches, was an dem Seyn nur Theil hat (wie z. B. was ein Weißes oder ein Rothes oder ein Schönes ist, nur an dem Weißen, an dem Rothen, an dem Schönen Theil hat, nicht aber das Weiße, das Rothe, das Schöne selbst ist). Ist nun Gott nicht ein Seyn, etwas das an dem Seyn nur Theil hat, so bleibt nichts übrig, als daß er das Seyende selbst sey, ipsum Ens, *αὐτὸ τὸ Ὄν*, und dieß ist denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir setzen müssen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) setzen. Gott ist also das Seyende selbst. Aber dieß, das Seyende zu seyn, ist nicht die Gottheit an ihm, sondern nur die Voraussetzung seiner Gottheit. Nur das, was das Seyende selbst ist, kann Gott seyn, aber das Seyende ist darum noch nicht für sich selbst auch Gott, sondern es muß eine Bestimmung hinzukommen, daß es Gott sey[1], und inwiefern das, was eine Bestimmung annimmt oder zu erhalten fähig ist, im logischen Sinn die Materie genannt wird, so können wir sagen: das Seyende zu seyn, sey die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst. Wäre Gott nichts als das Seyende, so wäre es absurd von einem einzigen Gott zu reden. Denn so wenig als ich von dem, was das Weiße oder das Rothe selbst ist, sage, es sey das einzige Weiße oder Rothe (dieß ließe sich immer nur von einem bestimmten Weißen oder Rothen sagen), so wenig kann ich von dem, was das Seyende selbst ist, sagen, es sey das einzige Seyende. Dagegen nun eben weil dieß: das Seyende selbst, das allgemeine Wesen (das Ens universale) zu seyn, weil dieß, wie gesagt, die Materie der Gottheit ist, so kann ich nun allerdings zwar nicht von dem Seyenden selbst sagen: es sey das einzige Seyende; wohl aber kann ich von Gott sagen: er sey der einzige Gott; ich kann dieß nicht so sagen, als wäre er es bloß zufällig, sondern ich muß hinzu denken, daß er es nicht bloß zufällig, sondern daß er es nothwendig ist, und dieß läßt sich nicht durch den Satz ausdrücken, daß außer Gott kein anderer Gott ist, oder, daß Gott seines Gleichen nicht hat (wie auch Schleiermacher sich

[1] Die hinzukommende Bestimmung ist zunächst, daß er es actu sey.

ausdrückt[1]). Denn wenn Gott von dem Seyenden (dem Ens universale) zwar unterschieden ist (oder wenn in seinem Begriff noch mehr gedacht wird, als der des bloßen Seyenden), aber seine Einzigkeit nur davon hergeleitet wird, daß er das Seyende selbst ist, wenn sich dieß so verhält, so ist diese Einzigkeit nur seine nothwendige Einzigkeit, und es läßt sich nur sagen, daß kein anderer außer ihm seyn kann. Es ist also nicht seine faktische Einzigkeit, wie die im Monotheismus gedachte. Denn diese kann doch wohl nur seine faktische Einzigkeit seyn. Wäre die im Monotheismus gedachte Einzigkeit eine nothwendige, wie wollte man sich erklären, daß derselbe erst in Folge des Christenthums, d. h. seit ungefähr 1500 Jahren, allgemein anerkannter Begriff geworden ist. Diese Einzigkeit, die im Monotheismus behauptet wird, muß wohl eine solche seyn, von der man nur sagen kann, daß sie Ist, nicht daß sie schlechterdings nicht seyn könnte; es ist keine sich von selbst verstehende Einzigkeit. Dieß hat unter anderm auch ein Mann von großer Erfahrung und praktischem Verstand, der berühmte H. Grotius wohl eingesehen, der über diese Lehre gerade das Gegentheil von Schleiermacher äußert. Letzterer sagt, wie schon bemerkt, die Einzigkeit Gottes bedürfe so wenig der Erörterung, als das Daseyn Gottes. Hugo Grotius aber — nicht, wie Sie denken möchten in seinem sehr empfehlenswerthen Buch: de veritate religionis christianae, sondern in seinem nicht weniger berühmten Werk: de jure belli et pacis[2] — hier sagt Grotius: der Begriff der Einheit Gottes sey weniger evident, als der seiner Existenz (evident hieß der ehemaligen Philosophie alles, was aus irgend einem Begriff mit Nothwendigkeit folgt, — Hugo Grotius muß also bei der Einheit Gottes etwas anderes gedacht haben, als jene aus seinem Begriff nothwendig folgende). Ein späterer, wegen seines Scharfsinns bekannter Theolog (Dr. Storr) geht noch weiter, indem er dem Menschen eine bloße suspicio (Vermuthung) der Einheit Gottes beilegt, was er nicht könnte, wenn er nicht in der Lehre vom einzigen Gott mehr gesehen hätte, als was mit Nothwendigkeit

[1] Christl. Glaube Th. 1, S. 305.
[2] Lib. II, 47.

aus dem bloßen Begriff Gott folgt; denn an einen Satz, der aus dem Begriff eines Wesens mit Nothwendigkeit folgt, kann man vielleicht nicht denken — dieß ist möglich —, wenn man aber einmal an ihn denkt, so ist es nicht mit einer bloßen suspicio oder Vermuthung, sondern so, daß man seiner gewiß ist als eines solchen, dessen Gegentheil unmöglich ist. Also, um von dieser Zwischenerörterung zurückzukommen, bitte ich Sie jetzt, zwei Auffassungsweisen zu unterscheiden. Ich kann 1) bei dem Wort Gott überall nichts denken, als eben nur das Seyende selbst, oder das allgemeine Wesen. In diesem Fall kann ich das Wort einzig gar nicht als Prädicat anwenden; eben weil ich sage: Gott ist das Seyende selbst, kann ich nicht sagen: er ist das einzige Seyende; wie ich sage: er ist das Seyende selbst, so muß ich auch sagen: er ist das Eine selbst, womit eben ausgedrückt wird, daß ihm die Einheit gar nicht als Prädicat zugeschrieben, nicht von ihm (d. h. so daß er als terminus a quo dabei angesehen wird) von ihm ausgesagt wird, sondern er ist selbst das Eine[1]. Hier also, wo ich die Einheit nicht zum Prädicat machen kann, wäre jede Aussage der Einzigkeit unmöglich, und schon darum gäbe es auf diesem Standpunkte nichts, das man Monotheismus nennen könnte. Oder 2) ich unterscheide allerdings Gott von dem bloßen Seyenden, d. h. ich denke in Gott noch etwas anderes und mehr, als das Seyende selbst, wiewohl ich ihn auch als dieses denke. Hier ist zwar eine Aussage möglich, ich kann sagen: Gott ist der einzige Gott; aber diese Aussage hat den Sinn: er ist nothwendig der einzige Gott. Der Satz lautete nicht so, daß außer Gott kein anderer ist, sondern daß außer ihm kein anderer seyn kann. Nämlich hier, wo ich Gott von dem bloßen Seyenden, dem bloß allgemeinen Wesen, unterscheide, habe ich dieses schon bestimmt als die Materie seiner Gottheit (bereits bemerkt, daß hier nichts Körperliches — Materie im logischen und metaphysischen Sinn genommen werden muß). Der Satz: er ist der nothwendig einzige Gott, d. h. er ist der Gott, außer dem kein anderer seyn kann, hat

[1] Auf diesem Standpunkt gilt jenes alte Wort: unitas non superadditur essentiae, die Einheit kommt nicht über das Wesen hinzu, d. h. sie darf nicht als Prädicat gedacht werden; vergl. Gerhard, Loc. Theoll. T. I, p. 106.

daher den Sinn: es fehlt gleichsam an der Materie, an dem Stoff zu einem anderen Gott; das, was das Seyende selbst ist, kann nicht mehrmals seyn, weil es in dem Sinn, in welchem allein ein mehrmals-Seyn möglich ist, überhaupt nicht seyn kann. Was aber wahrer Gott ist, muß voraus, an und gleichsam vor sich selbst[1], d. h. vor seiner Gottheit, schon das Seyende selbst, das allgemeine Wesen, seyn, oder es hat zur Grundlage, zum ὑποκείμενον, zur Materie seiner Gottheit dieß, daß es das allgemeine Wesen ist. Ist aber dieß, das allgemeine Wesen zu seyn, die Grundlage der Gottheit, so verhindert die absolute Einheit des allgemeinen Wesens, welches eben das Eine selbst ist, die absolute Einheit des allgemeinen Wesens macht unmöglich, daß es mehr als Einen Gott gebe, weil nämlich die Grundlage, der Stoff für einen zweiten nicht mehr vorhanden ist, so daß eigentlich nicht ein anderer Gott (wie es die Theologen ausdrücken), sondern die Möglichkeit (die Voraussetzung, die Materie) eines andern geleugnet wird. Diese Bestimmung ist wichtig, denn gar viele Philosophen und Theologen, welche die Schwierigkeit in dieser Lehre fühlten und ihr auf verschiedene Weise zu entgehen suchten, haben unter anderm auch diese Einzigkeit Gottes, von welcher jetzt die Rede ist, daraus zu beweisen gesucht, daß zur vollkommenen Erklärung der Welt nicht mehr als Ein Gott nöthig, oder Ein Gott dazu hinreichend, vollkommen sufficient sey. Damit wird aber der Sinn des Begriffs ganz entstellt. Es wird angenommen, als ob von Seiten der Gottheit allerdings mehr als Ein Gott möglich wäre[2]: wenn uns die Erscheinung der Welt nöthigte, mehr als Einen Gott anzunehmen, so würde von Seiten der Gottheit dieser Annahme nichts im Wege stehen. Man sieht auch hier ein Bestreben, von dem nothwendig Einzigen hinwegzukommen, d. h. ein Gefühl, daß der eigentliche Monotheismus, das eigentliche Dogma von dem einzigen Gott, nicht in jener nothwendigen Einzigkeit enthalten seyn könne, die schon daraus folgt, daß ich sage: Gott (nicht: ein Gott); so

[1] Daß nur so richtig gesagt werde, nicht an und für sich selbst, was zu verkehrten Anwendungen Gelegenheit gegeben, kann hier nebenbei bemerkt werden.

[2] Vgl. die S. 18 citirte Stelle.

wie eben dieß, daß ich nämlich: Gott sage (nicht: ein Gott) davon herkommt (oder was dasselbe ist, von der Einzigkeit herkommt, die ihren Grund darin hat), daß ich in ihm nicht ein Seyendes, sondern das Seyende selbst gedacht habe. Wenn diese Nothwendigkeit davon sich herleitet, daß Gott das Seyende selbst ist, so kommt diese Einzigkeit nicht von seiner Gottheit her, nicht von dem, was er als Gott ist, sondern von dem, was er an und gleichsam vor sich selbst, d. h. vor seiner Gottheit ist: sie kommt von der Grundlage, gleichsam von der Materie seiner Gottheit her. Ich denke also — auch in dieser nothwendigen Einzigkeit — Gott nicht speciell als den einzigen Gott, sondern nur als den überhaupt Einzigen, nicht als den seiner Gottheit nach, sondern als den bloß substantiell (der Substanz nach — substantia est id quod substat; Substanz ist daher mit Grundlage, *ὑποκείμενον* dasselbe), ich denke ihn als den bloß substantiell-, nicht aber als den der Gottheit nach einzigen, d. h. ich denke in dieser Einzigkeit überhaupt nicht Monotheismus. Ist Monotheismus ein Dogma, d. h. etwas, das ausdrücklich behauptet werden muß, so kann die in ihm gedachte Einzigkeit nicht diese nothwendige seyn, deren Gegentheil unmöglich ist; sie kann selbst nur eine faktische seyn, denn nur das Faktische wird eigentlich behauptet. — Diese nothwendige Einzigkeit, die von dem bloß Substantiellen Gottes herkommt, ist noch immer seine Einzigkeit überhaupt oder absolute Einzigkeit: ich kann vermöge derselben ebensowohl sagen, daß außer Gott nichts seyn kann, als sagen, daß außer ihm kein anderer Gott seyn kann; oder vielmehr, nur darum kann kein Gott außer ihm seyn, weil überhaupt nichts außer ihm seyn kann, weil überhaupt kein Stoff, keine Möglichkeit des Seyns außer ihm, weil Er das allgemeine Wesen ist.

Es wird also nun darauf ankommen, von dieser absoluten Einzigkeit aus den Weg zur Einzigkeit Gottes als solchen zu finden. Denn mit dieser wird uns erst das Dritte, Monotheismus, gegeben seyn. Zu dem Ende müssen wir aber unsern Ausgangspunkt noch genauer, als bisher nöthig war, bestimmen.

Unser Ausgangspunkt ist der Satz: Gott ist das Seyende selbst.

Bedenken Sie nun wohl diesen Begriff, von dem man sagen kann, er sey aller Begriffe Begriff, der höchste, von dem überhaupt auszugehen ist, der höchste eben darum auch aller Philosophie. Ich sage: er ist der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenstand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs ist eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte scholastische Philosophie wohl eingesehen. Wenn das Thier die Dinge nicht denkt, so ist es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieser Begriff des Seyenden, in dessen Besitz der Mensch ist, macht den ganzen Unterschied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in diesem Begriff, daß er noch kein wirkliches Seyn in sich schließt; vielmehr ist er nur, daß ich so sage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für sich schließt noch kein wirkliches Seyn in sich. Dieses also (das wirkliche Seyn) ist es, dazu ein Fortgang möglich ist; denn das, wozu ich fortgehen soll, muß mit dem, von dem ich fortgehe, noch nicht gesetzt seyn. In dieser Richtung hat sich also auch unsere Untersuchung zu bewegen, inwiefern sie, wie wir sagten, von der absoluten Einzigkeit, die eben nur darauf beruht, daß Gott das Seyende selbst ist, zur Einzigkeit Gottes als solchen fortgehen soll.

Es würde übrigens ganz natürlich seyn, wenn man uns nach dem eben Vorgetragenen folgende Frage entgegenhielte: Wenn das Seyende selbst noch die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist (die alte Scholastik sagte: aptitudo ad existendum; dieß ist aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende selbst als bloß passiv erscheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn ist) — wenn das Seyende selbst die bloße allgemeine Möglichkeit zu dem Seyn ist, und ich es demnach nicht selbst als seyend denke, eben weil es bloß noch der Titel zu einem Seyn, wie soll ich es denken? Nicht als seyend, wie wir so eben gehört, und doch kann ich es auch nicht als schlechterdings nicht seyend denken, — es muß, auch als bloßes allgemeines Subjekt des Seyns, dennoch auf gewisse Weise seyn. Hier ist nun also eine Unterscheidung nothwendig zwischen dem Seyn, das eben

schon damit gegeben ist, daß es das Seyende selbst ist, und dem Seyn, zu dem es erst die allgemeine Möglichkeit ist. Dieses letzte Seyn ist, wie Sie wohl sehen, ein erst zu ihm hinzukommendes, also vom gegenwärtigen Standpunkt zukünftiges. Ferner, weil es zu ihm hinzukommt, und nur durch einen Actus hinzukommen kann, ist es das actuelle (wirkliche) Seyn; jenes Seyn aber, das in ihm damit schon gesetzt ist, daß wir es als das Seyende selbst denken, ist eben das bloße Seyn im Begriff, und Sie sehen eben daraus, daß das Seyende selbst, da es kein Seyn außer seinem Begriff hat, selbst nur als Begriff existirt, und daß hier der Ort ist, wo man sagen kann, daß der Begriff und der Gegenstand des Begriffs eins sind, was eben so viel heißt, daß hier der Gegenstand selbst keine andere Existenz als die des Begriffs hat, oder wie man dieß sonst ausgedrückt hat, daß hier Begriff und Seyn eins ist, was aber nur so viel heißt, daß hier das Seyn nicht außer dem Begriff, sondern im Begriff selbst ist. Das was das Seyende selbst ist hat sein Seyn schon in seinem Begriff, nicht außer demselben als etwas Besonderes und von ihm Verschiedenes. Sie sehen aber von selbst, wie dürftig, wie eng dieser Begriff ist, und wie wenig eigentlich mit dieser Einheit des Seyns und Begriffs anzufangen ist, weil sie in der That ganz bloß negativ ist. Es gehört eben hieher auch die Formel, die in der Philosophie und Theologie sehr gebräuchlich ist, daß in Gott Wesen und Seyn eins ist, die auch nicht mehr sagt, als daß in Gott (nämlich nur auf einem gewissen Standpunkt, — auf eben dem, wo er bloß als das Seyende selbst gedacht wird —), daß in Gott kein vom Wesen verschiedenes, über das Wesen hinausgehendes Seyn, sondern eben nur dasjenige gedacht werde, welches schon gedacht wird, indem er als das Seyende selbst bestimmt ist. Dieser Satz würde aber ganz falsch seyn, wenn er von Gott überhaupt, d. h. für jeden möglichen Standpunkt, gesagt würde. Er gilt, wie gesagt, nur für den, wo in der That Gott nur noch als das Seyende selbst gedacht wird. Das Interesse der Philosophie ist es keineswegs, in dieser Enge zu bleiben, und das wäre eine traurige und höchst beengte Philosophie, welche von Gott nur wüßte, inwiefern in ihm das Seyn mit dem Wesen

eins oder selbst das Wesen ist. Das Interesse der Philosophie ist vielmehr eben, Gott von diesem mit dem Wesen identischen Seyn, in das vom Wesen verschiedene, in das ausdrückliche, wirkliche Seyn hinauszuführen, und darin eigentlich ist der Triumph der Philosophie. Will man dieses mit dem Wesen identische Seyn das nothwendige Seyn nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden. Nur ist es alsdann nicht das Seyn Gottes als solchen, sondern auch nur das Seyn Gottes an und vor sich. In seinem An-und-vor-sich ist Gott das nothwendige Seyn, d. h. dasjenige, dem das Seyn in das Wesen zurückgeht, und in so fern sein wesentliches, aber nicht wirkliches ist.

Das Seyende selbst ist darum, weil es vorerst nur der allgemeine Titel zu dem Seyn ist, keineswegs nichts, oder ein *οὐκ ὄν*. Es ist zwar nicht das, was schon Ist, wenn ich nämlich unter dem Seyn das zu dem Wesen hinzukommende, das außer dem Wesen, also noch besonders gesetzte verstehe — ich könnte es auch das eigenschaftliche nennen, das, was von dem Wesen ausgesagt, prädicirt werden kann, was bei jenem nicht der Fall ist, das dem Seyenden selbst nicht eigentlich zukommt, nicht beigelegt werden kann, weil es eben nichts von ihm selbst Verschiedenes ist — also: das Seyende selbst ist zwar nicht das, was schon Ist, nämlich in dem eben bestimmten Sinn, darum aber nicht Nichts, vielmehr ist es das, was seyn wird. Diese letzte Bestimmung wird Ihnen die Sache vollends deutlich machen. Das, was seyn wird, ist zwar eben darum noch nicht seyend, aber es ist doch nicht Nichts, und so ist das, was das Seyende selbst ist, rein als solches gedacht, zwar noch nicht seyend, aber darum nicht Nichts; denn es ist ja das, was seyn wird. „Gott ist das Seyende selbst" heißt nach dem eben Gesagten so viel als: Gott an und vor sich selbst, in seinem reinen Wesen betrachtet, ist bloß das, was seyn wird; und hier erinnere ich Sie wieder daran, wie in der allerältesten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede ist, dieser Gott sich selbst den Namen gibt: Ich werde seyn [1]; wobei es sehr natürlich ist, daß eben derjenige, welcher, wenn er in der ersten Person, also von sich selbst

[1] S. Einleitung in die Ph. der Mythologie S. 171, vgl. mit S. 165.

redet, sich Aejaeh nennt, d. h. ich werde seyn, daß dieser, wenn von ihm in der dritten Person die Rede ist, wenn ein anderer von ihm spricht, Jehwo oder Jiwaeh, kurz: Er wird seyn, genannt wird. Und dieses führt uns nun eigentlich erst auf den höchsten Begriff Gottes, inwiefern er als der Seyende selbst bestimmt wird. Nämlich wir sehen, daß darin ein freies Verhältniß Gottes zu dem Seyn ausgedrückt ist, daß er bestimmt ist als der nicht bloß vom Seyn noch freie, mit dem Seyn unbehaftete (alles, was ein Seyendes ist, ist dem Seyn gleichsam verpflichtet, verhaftet, es hat, soweit es ein Seyn ist, nicht die Wahl zu seyn oder nicht zu seyn, so oder nicht so zu seyn, und es beruht eben darauf die uralte Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, oder, wie ein französischer Philosoph dieß ausgedrückt hat, von dem malheur de l'Existence). Gott ist in diesem Sinne außer dem Seyn, über dem Seyn, aber er ist nicht bloß an sich selbst frei von dem Seyn, reines Wesen, sondern er ist auch frei gegen das Seyn, d. h. eine lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem: „Ich werde seyn, der ich seyn werde" liegt. Man kann dieß übersetzen: der ich seyn will — ich bin nicht das nothwendig Seyende (in diesem Sinn), sondern Herr des Seyns. Sie sehen daraus, wie schon dadurch, daß Gott als das Seyende selbst erklärt ist, er auch gleich als Geist bestimmt ist; denn Geist ist eben das, was seyn und nicht seyn, was sich äußern oder nicht äußern kann, was sich nicht äußern muß, wie der Körper, der keine Wahl hat, seinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen muß, während ich z. B. als Geist ganz frei bin mich zu äußern oder nicht zu äußern, mich so oder anders zu äußern, dieses von mir zu äußern und ein anderes nicht zu äußern. Sie sehen eben darum auch, wie eine Philosophie, die bis auf das Seyende selbst zurück und von diesem ausgeht, wie diese unmittelbar und durch sich selbst schon auf ein System der Freiheit führt und von der Nothwendigkeit sich befreit hat, die auf alle, beim bloßen Seyn stehen bleibende, nicht zum Seyenden selbst sich erhebende Systeme wie ein Alp drückt, mögen sie auch noch so viel von Bewegung schwatzen. Ueber das

Seyn hinaus, und selbst in freies Verhältniß zu ihm zu kommen, dieß ist das eigentliche Streben der Philosophie. Das Seyende selbst ist schon an sich selbst auch das vom Seyn und gegen das Seyn Freie, und überhaupt nur das Seyende selbst ist uns wichtig. Am Seyn liegt nichts, das Seyn ist auf jeden Fall nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist. Dieß wollen wir erkennen, und die Erkenntniß dessen, was Ist, ist eigentlich diejenige, welche in der Philosophie gesucht wird. Wenn alle andern Wissenschaften, gesetzt selbst sie scheinen sich mit dem Seyenden abzugeben, am Ende nur mit dem Seyn, oder wenigstens nicht mit dem Seyenden selbst, sich beschäftigen, so unterscheidet sich die Philosophie eben dadurch von allen andern Wissenschaften, daß sie nach dem fragt: was Ist (nicht nach dem Seyn), daß sie Wissenschaft des Wesens (denn Wesen nennen wir das, was Ist, oder das Seyende selbst), daß sie scientia Entis, ἐπιστήμη τοῦ Ὄντος ist, wie sie ganz richtig erklärt wird, wenn gleich in der Folge, wie wir sehen werden, noch eine Bestimmung hinzukommen muß. Die Philosophie vom Seyn anfangen, heißt sie geradezu auf den Kopf stellen, heißt sich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen.

Eben darum nun aber, weil das Seyende selbst nur der allgemeine Titel, das allgemeine Subjekt zum Seyn ist, sind wir veranlaßt, von ihm zu dem Seyn fortzugehen. Zu diesem Seyn verhält es sich selbst als das Prius, und da wir von ihm ausgehen, so kommen wir dadurch selbst in ein apriorisches Verhältniß zu dem Seyn, oder wir sind so gestellt, dieses Seyn a priori zu bestimmen. Und da leicht einzusehen, daß alles Seyn nur das Seyn des Seyenden selbst oder dessen was Ist seyn kann, so werden wir, indem wir die Modalität oder Modalitäten des Seyenden selbst ableiten, die Modalität oder Modalitäten alles Seyns ableiten und bestimmen.

Es läßt sich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältniß dessen, was das Seyende selbst ist, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von sich selbst aus (ohne irgend eine Dazwischenkunft) seyn Könnende ist, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden selbst und der des von sich selbst aus seyn Könnenden fallen so

unmittelbar zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten setzen könnte. Wir hätten demgemäß die nothwendige Einzigkeit Gottes auch so ableiten können. Gott ist zugestandener Maßen das, außer dem nichts seyn kann, d. h. nichts die Macht hat zu existiren. Also Gott ist allein die Macht zu existiren. Er ist das, — penes quod solum est Esse (bei dem allein das Seyn ist), also das allgemeine Princip des Seyns, die allgemeine potentia existendi, woraus denn folgt, daß alles Seyn nur das Seyn Gottes ist. Das Letzte nennt man nun gewöhnlich Pantheismus. Darin also, in der Bestimmung, daß Gott das unmittelbar seyn Könnende ist (ich bemerke, daß das Seynkönnen hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken ist, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, daß sie seyn und nicht seyn können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind; hier ist aber ein unbedingtes Seynkönnen, eine lautere Macht und Gewalt zu existiren, verstanden, und wenn wir sagen: Gott ist das unmittelbar seyn Könnende, so wollen wir damit ausdrücken, daß er seyend seyn kann durch sein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen) — diese Bestimmung nun also, daß Gott das unendlich seyn Könnende ist, kann man allerdings ansehen als Princip des Pantheismus, und wenn Theologen und Philosophen nur dieses sagten, würden wir ihnen nicht widersprechen. Denn Pantheismus besteht zwar nicht, wie man sich vorzustellen pflegt, darin, daß gesagt wird, alles Seyn sey nur das Seyn Gottes. Denn noch niemand hat die Mittel gefunden, dieß zu leugnen, wenn man gewöhnlich auch nicht zugeben will, daß es behauptet werde. Aber nicht darin besteht der Pantheismus, sondern darin, Gott ein blindes, und in diesem Sinne nothwendiges Seyn zuzuschreiben, ein Seyn, in dem er ohne seinen Willen und in dem er aller Freiheit beraubt ist, wie dieß z. B. im System des Spinoza der Fall ist. Nur dieß könnte Pantheismus genannt werden, wenn man überhaupt diesen Namen beibehalten wollte. In diesem Sinn nun sage ich, jenes Princip, welches das erste Verhältniß Gottes zum Seyn ausdrückt, sey Princip des Pantheismus. Es ist auch

von andern schon bemerkt worden, daß die Beständigkeit, mit welcher dieses System in den verschiedensten Zeitaltern, z. B. im Zeitalter des indischen Buddha so gut als in dem des griechischen Xenophanes, und ebenso auch in den verschiedensten Weltgegenden, z. B. auf den Berghöhen Tibets wie in den Niederungen Hollands, sich erzeugt hat, — daß diese Beständigkeit nicht erlaube, dasselbe als ein bloß zufälliges Erzeugniß anzusehen, es müsse ein natürliches Erzeugniß seyn, dessen Keim schon in den nothwendigen Urbegriffen alles Seyns liege. Und eben dieß entdeckt sich hier. Wir können nicht umhin, Gott zu bestimmen als die unmittelbare potentia existendi. Wäre er nun nichts als dieses, so würde dieß unvermeidlich auf Pantheismus, d. h. auf ein System des blinden Seyns führen, wobei Gott selbst nur Potenz seines Seyns. Existentia sequitur essentiam (causa sui) — Deus non alio modo causa rerum quam suae Existentiae. Man kann daher sagen, hierin sey das Princip des Pantheismus, aber es ist vorschnell zu sagen, dieß sey Pantheismus. Ich sage: der bloße ausschließlich oder allein gesetzte Begriff der potentia existendi, des unmittelbar seyn-, in das Seyn übergehen-Könnenden würde auf Pantheismus führen. Ich erkläre dieß näher auf folgende Weise. Eine reine potentia existendi kann nicht bloß in Actus übergehen, sich ins Seyn erheben, sondern es ist ihr sogar natürlich, überzugehen; bloß natürlicher Weise wird sie unmittelbar sowie sie ist in das wirkliche Seyn sich erheben. Denn alles Können ist eigentlich nur ein noch nicht wirklich wollendes, also ruhendes Wollen. Der Wille ist die Potenz, die Möglichkeit des Wollens, das Wollen selbst ist Actus. Aber es ist dem Willen natürlich zu wollen, in demselben Sinn, wie wir von dem mit freier Bewegungskraft ausgestatteten Geschöpf sagen, es sey ihm natürlich sich zu bewegen, d. h. (denn dieß ist der eigentliche Sinn dieses Ausdrucks) es bedürfe dazu keines besondern Wollens, sondern nur des nicht Nicht-Wollens, eigentlich also wäre ein entgegengesetzter (ausdrücklicher) Wille erforderlich, daß es sich nicht bewegte. Auch jener ruhende Wille, der in der absoluten potentia existendi angenommen wird, bedarf also, um zum Seyn überzugehen, nichts weiter, als zu

wollen, und zwar nicht Etwas zu wollen (denn er hat nichts vor sich, das er wollen könnte, er ist der absolut gegenstandlose Wille), sondern nur überhaupt zu wollen. Nichts ist schwieriger, als ursprüngliche Seyns-Entstehung oder -Erzeugung zu begreifen. Allein viele Dinge sind nur darum schwer, weil sie uns so nahe liegen. In der That jedes Seyn ist Actus, wie ja im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch anerkannt ist. Jeder nicht ursprüngliche Actus aber, d. h. jeder Actus, der eine Potenz zur Voraussetzung hat, kann nur Wollen seyn, alle ursprüngliche Seyns-Erzeugung findet daher nur im Wollen statt. Jeder Wille, der in meinem zuvor ruhenden Gemüth entsteht, ist ein Seyn, das zuvor nicht da war und das eben im bloßen Wollen besteht. Die reine potentia existendi ist also selbst noch ein lautrer, nicht wollender Wille, und bloß dadurch schon, daß sie will, gibt sie sich ein Seyn oder zieht sie sich ein Seyn zu; sie ist seyend im Wollen, oder das Wollen selbst ist ihr das Seyn. Zwischen dem Nichtseyn und Seyn steht ihr nichts in der Mitte als eben das bloße Wollen, d. h. das bloße wirkend, positiv, aktiv Werden des Willens, der, weil er nichts vor sich hat, das er wollen könnte, auch eigentlich nicht Etwas wollen, — sondern nur sich in sich selbst entzünden, aktiv werden kann. Nun ist aber leicht einzusehen, daß die auf solche Art, durch unmittelbare Erhebung ex potentia in actum seyend gewordene Potenz nicht mehr Potenz, also auch nicht mehr Wille, sondern das nun willenlos und in diesem Sinn nothwendig Seyende seyn würde; es ist die außer sich gesetzte, von sich gekommene Potenz, was über dem Seyn aufgehört hat das Seyende zu seyn: — nämlich es ist zwar jetzt auch das Seyende, aber in umgekehrtem Sinn von dem, in welchem wir es das Seyende selbst nannten. Dort nämlich dachten wir es als das vom Seyn freie, das noch über dem Seyn ist, hier aber ist es das mit dem Seyn behaftete und befangene, das insofern unter dem Seyn ist (existentiae obnoxium); es ist nicht mehr wie zuvor Subjekt des Seyns, sondern das bloß noch objektiv Seyende (wie man von jeher und wie schon Fichte von der Substanz des Spinoza gesagt hat, sie sey bloßes Objekt, d. h. das blindlings

und nothwendig Seyende) — es ist allerdings das Existirende, aber dieses Wort im Sinne des griechischen ἐξίσταμαι genommen, von dem das lateinische existo offenbar herkommt. Das jetzt Seyende ist ein Ἐξιστάμενον, ein außer sich gesetztes, sich selbst nicht mehr besitzendes, besinnungsloses, und in diesem Sinn nothwendig, nämlich blindlings Seyendes, das im Seyn aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und zur blinden willenlosen Substanz, also zum gerade Entgegengesetzten von Gott, zum wahren Ungott wird, den Spinoza zwar causa sui (Ursache seiner selbst) nennt, der aber in der That aufgehört hat causa (Ursache) zu seyn und bloß noch Substanz ist. Ich bitte übrigens das Bisherige nicht so zu verstehen, als ob der wirklich als System hervorgetretene Pantheismus selbst bis auf das lautre Wesen, die absolute potentia existendi zurückginge. Der wahre Pantheismus kennt diese potentia existendi gar nicht anders, als wie sie bereits gleichsam angekommen und untergegangen ist im Seyn. Er wäre nicht das blinde System, das er ist, wenn er etwas vor dem blinden, sich selbst nicht fassenden und nur darum unendlichen und schrankenlosen Seyn erkennte, d. h. wenn er sich selbst in seinem Ursprung begriffe. Aber vielmehr theilt er die Blindheit seines Gegenstandes. Ueberrascht und übereilt gleichsam von dem blindlings über ihn hereinstürzenden Seyn, verliert er gegen dieses — dem er in der That keinen Anfang weiß, und das ihm daher als das anfanglose, ewige, sowie, weil es in der That das Seyn ist, das seine Voraussetzung verloren hat, als das grundlose erscheinen muß — gegen dieses Seyn also, dem er allerdings keinen Anfang, nichts vorauszusetzen weiß, gegen das er also keine Gewalt hat, gegen das er ganz ohnmächtig ist — im Verhältniß zu diesem Seyn also verliert er selbst alle Freiheit und muß sich ihm blindlings gleichsam hingeben, ohne auch in der Folge etwas über dasselbe zu vermögen, wie z. B. Spinoza gar keine Rechenschaft darüber geben kann, wie in dieses blinde und seiner Natur nach unendliche Seyn dennoch Einschränkungen, Affektionen, Modificationen (Bestimmungen des Verstandes) kommen, die er annehmen muß, weil er sich ohne Einschränkungen desselben keine einzelne, endliche Seyende denken kann. In seinem

Princip liegt schlechterdings kein Grund solcher Modificationen; denn wenn er auch versichert, die einzelnen endlichen Dinge folgen aus der Natur Gottes auf keine andere Weise, als auf welche aus der Natur des Dreiecks folgen, daß die Summe seiner Winkel = 2 rechten sey, wobei er also eine bloß logische Folge zwischen Gott und den Dingen annimmt, so ist doch selbst dieß eine bloße Versicherung. Die Geometrie zeigt, daß aus der Natur des Dreiecks jener Satz folge, aber Spinoza kann nicht zeigen, daß aus der Natur seiner Substanz nothwendig und von selbst endliche Dinge folgen — er sagt es nur.

Kehren wir von dieser Erklärung über den Pantheismus in den Zusammenhang unsrer Entwicklung zurück, so verhält sich also die Sache nun so. Auch von Gott, wenn er lautres Wesen und das Seyende selbst ist, können wir den Begriff des unmittelbar und von selbst seyn Könnens nicht ausschließen; denn das Wesen ist Prius des Seyns, ist das vor dem Seyn Gedachte, und kann daher unmittelbar nichts anderes seyn als eben potentia existendi. Dieses Princip nun ist das mögliche Princip des Pantheismus, wie so eben gezeigt worden. Aber das Princip des Pantheismus ist darum noch nicht selbst Pantheismus. Die heutigen Theologen sind aber von einem so blinden Schrecken vor dem Pantheismus befallen, daß sie, anstatt ihn in seinem Princip aufzuheben, dieses Princip selbst zu ignoriren suchen, ihm auch nicht einmal erlauben wollen sich zu zeigen (dieß ist auch der Hauptgrund, warum sie der absoluten Einzigkeit Gottes lieber gleich die Einzigkeit Gottes als solchen, d. h. den Monotheismus, unterschieben). Aber um wirklich aufgehoben, um gründlich negirt zu werden, muß sich jenes Princip wirklich zeigen, und muß anerkannt werden wenigstens als daseyend, als nicht auszuschließendes. Man kann es nicht bloß stillschweigend beseitigen. Durch bloßes Ignoriren wird es nicht überwunden. Es muß ihm ausdrücklich widersprochen werden; denn es ist ein seiner Natur nach nicht auszuschließendes, — ein unumgänglicher Begriff. Darum, weil sie vor diesem Princip die Augen verschließen, bleibt ihre ganze Theologie schwankend; denn jenem Princip muß Genüge geschehen. Daß bei Gott allein das Seyn und daher alles Seyn nur das Seyn

Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet. Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil sie sich nicht zutrauen es beschwören zu können), berauben sie sich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen. Denn der wahre Monotheismus ist vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Es läßt sich auch zum voraus schon denken, daß der Monotheismus nur die zur Einzigkeit Gottes als solchen umgelenkte absolute Einzigkeit sey [1].

Also — um jetzt diesen Uebergang zu zeigen — jenes Princip des unmittelbaren Seyns, die unmittelbare Macht sich in das Seyn zu erheben, womit alles Verhältniß des Seyenden zu dem Seyn anfängt, ist von Gott nicht auszuschließen, aber — er hat sie nicht in sich als die Materie seines Seyns überhaupt, sondern seines als Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, dessen unmittelbare Potenz er ist, wirklich hervor, so wäre er in diesem Seyn das blinde Seyn, d. h. der

[1] Der die bloße Einzigkeit des Wesens oder der Substanz aussagende Satz kann nicht selbst Monotheismus, sondern nur die negative Seite desselben seyn. Hätte der Monotheismus zu seinem Inhalte jene absolute Einzigkeit, so müßte Spinoza ebenso gut für einen Monotheisten gelten, als nur immer der überzeugteste Christ ein Monotheist heißen kann. Wirklich führt Hegel in seiner Encyklopädie das eleatische System, das des Spinoza und andere ähnliche als Monotheismus an, ja — spricht von Monotheismen im Pluralis, wodurch er zeigt, daß er, der die kirchlichen Dogmen mit seiner Philosophie in Verbindung zu setzen suchte, diesen ersten aller Begriffe niemals untersucht hatte. Denn Monotheismen (im Pluralis) sollte man denken, sollte es ebensowenig geben können, als etwa mehrere einzige Götter. Eines so widersprechend als das andere. Noch merkwürdiger freilich ist, wie andere ein System, welches nicht einmal einen so wesentlichen, die ganze christliche Lehre bestimmenden und enthaltenden Begriff, wie den des Monotheismus, ins Reine gebracht hatte, zur Grundlage nehmen konnten, um mit diesem System eine vermeintlich umstürzende Kritik gegen das ganze Gebäude christlicher Wahrheiten zu richten.

Ungeist (also auch der Ungott), aber indem er sich als den Ungeist negirt, gelangt er durch diese Negation eben dazu sich als Geist zu setzen, und so muß jenes Princip selbst zu seinem als Gott Seyn dienen. Gott ist also nicht bloß das Seyende selbst, sondern (hier ergibt sich dann die Bestimmung, von der wir sagten, daß sie zu dem Begriff des Seyenden selbst hinzukommen müsse, damit der Begriff ganz identisch werde mit dem Begriff Gottes) — Gott ist das Seyende selbst, das es ist, d. h. das es wahrhaft ist — er ist τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier so viel: Er ist das Seyende selbst, das auch im Seyn nicht aufhört, das Seyende selbst, d. h. Geist zu seyn (das auch im Seyn sich als Wesen, als das Seyende selbst, d. h. als Geist, erhält). Demgemäß wird es nun nicht mehr schwer seyn, den Uebergang zum Monotheismus zu zeigen.

Gott, inwiefern er das Seyende selbst ist, ist er auch das unmittelbar ins Seyn übergehen, sich ins Seyn erheben Könnende. Die dieses leugnen und Gott abstreiten, das unmittelbar ins Seyn hervortreten — insofern aus sich selbst herausgehen Könnende zu seyn, die ihm dieß abstreiten, berauben ihn eben dadurch jeder Möglichkeit von Bewegung und verwandeln ihn, nur auf andere Weise als Spinoza, in ein nicht minder unbewegliches und absolut unvermögendes Wesen, daher sie sich denn auch genöthigt sehen zu bekennen, daß z. B. jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches sey. Hiedurch entsteht jener schaale, absolut impotente, durchaus nichts zu erklären vermögende Theismus oder Deismus, der der einzige Inhalt unsrer sogenannten rein moralischen und aufgeblasenen Religionslehren ist. Jene Macht des unmittelbaren Seyns, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott, der sie ihn also mit jenem Princip zugleich berauben. Denn eben daran, daß er das ist (die unmittelbare Macht zu seyn), hat er nicht mehr bloß die allgemeine Materie, sondern den nächsten Stoff seiner Gottheit. Diese Potenz ist allerdings in ihrer Hinauswendung die Potenz des ungöttlichen, ja gegengöttlichen Seyns, aber eben darum in ihrer Hineinwendung die Potenz,

der Grund, der Anfang, das Setzende des göttlichen Seyns — *τὸ γόνιμον*, oder wenn ich mir den kühnen Ausdruck eines Apostels erlauben darf, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*. Gott ist nicht Gott *durch* diese Potenz, aber er ist ebensowenig Gott *ohne* sie. Der wahre *Begriff* Gottes (von der Wirklichkeit ist noch nicht die Rede, ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken), aber der wahre *Begriff* Gottes *ist*: das nur durch Negation des gegentheiligen Seyns *als* Wesen, *als* Geist seyn könnende Wesen zu seyn. Nehmen *Sie* also die Potenz jenes gegentheiligen Seyns hinweg, so nehmen *Sie* von Gott die Möglichkeit hinweg, *als* Geist zu seyn, sich zu setzen, sich zu zeugen *als* Geist. Die Möglichkeit des gegentheiligen Seyns ist eben gegeben in jenem unmittelbaren Seynkönnen. Aber Gott — seinem Begriff nach ist er das Seynkönnende, nicht um das ihm (dem Seynkönnenden) gemäß Seyende (also das blindlings Seyende) zu *seyn*, sondern um es *nicht* zu seyn, um also dieses Seyn in *sich als* bloß *mögliches*, als bloßen Grund (was nur Grund ist, ist immer selbst nicht seyend) als bloßen *Anfang seines* Seyns zu haben. Wundern *Sie* sich nicht, daß ich hier von einem Anfang des göttlichen Seyns rede; da ich dieses Ausdrucks mich hier zum ersten Male bediene, so will ich ihn auch erklären. *Sie* sehen von selbst, daß hier nicht von einem äußern, sondern von einem *innern* Anfang des göttlichen Seyns die Rede ist, der eben darum selbst nur als ein *ewiger*, d. h. als ein immer bleibender und immerwährender, gedacht werden kann, nicht als ein Anfang, der einmal Anfang ist und dann aufhört es zu seyn, sondern der immer Anfang ist, und heute nicht weniger Anfang ist, als er es vor undenklichen Zeiten war. Der ewige, immerwährende Anfang des göttlichen Seyns, in den sich Gott nicht Einmal gesetzt hat und nun nicht wieder setzt, sondern worin er ewig sich zu setzen anfängt, *ist* — jene als bloßer *Grund* gesetzte unmittelbare Macht zu seyn. Man pflegt sonst zu sagen, in Gott sey weder Anfang noch Ende. Betrachtet man das Seyende selbst, noch abstracte von dem Seyn, so ist dem Seyenden selbst allerdings weder Anfang noch Ende. Aber sowie wir zu dem *Seyn* übergehen, d. h. sowie wir das, was das Seyende selbst ist, nun auch als seyend *wollen* oder

denken, so ist in diesem Seyn nothwendig Anfang, Mittel und Ende — aber wie gesagt, ewiger Anfang, ewiges Mittel, ewiges Ende — und der Satz: in Gott sey weder Anfang noch Ende, heißt in Bezug auf das göttliche Seyn nur so viel: in Gott ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes. Dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Wenn man sagt, daß in dem reinen Begriff des Seyenden selbst kein Anfang und kein Ende gedacht wird, so ist damit nur gesagt, daß Anfang und Ende noch nicht gesetzt sind, d. h. es wird in dieser Abwesenheit von Anfang und Ende nicht etwas Positives, nicht ein Vollkommenes, sondern im Gegentheil nur eine Negation, ein Mangel gedacht, wie denn auch der Begriff des Seyenden erst in dem Begriff Gott seine Vollendung erhält. Ohne Anfang und ohne Ende zu seyn, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus; denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende. Man bestimmt Gott sonst auch als das Absolute. Aber das lateinische Wort absolutum bedeutet nichts anderes als das Voll-Endete, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene, wie es die lateinische Sprache vollständiger durch den Ausdruck bezeichnet: id quod omnibus numeris absolutum est; in jedem Actus, in jeder Bewegung sind aber nur drei Momente oder Zahlen wesentlich, Anfang, Mittel und Ende; was also diese in sich selbst hat, ist ganz vollendet, oder omnibus numeris absolutum.

Wir können zu weiterer Erläuterung auch sagen, jene Potenz des unmittelbaren Seyns sey das Natürliche oder auch die Natur in Gott, wie wir früher schon bemerkten, es sey ihm natürlich überzugehen. Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Unter der Natur eines Wesens, einer Pflanze z. B., versteht man das, was sie befähigt eine Pflanze zu seyn, vermöge dessen sie eine Pflanze seyn kann. Die Natur eines Wesens wird eben darum von dem wirklichen Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das

Prius des Wesens, das wirkliche Wesen selbst das Posterius. Aber eben durch das nicht Seyn dessen, was er merâ naturâ, bloß natürlicher Weise, seyn würde, gerade dadurch ist er Gott, d. h. der Uebernatürliche. Dem Begriff Gottes gemäß ist, daß er sich in jener Potenz als nicht seyend setze (daß er sie eben als bloße Potenz, als bloße Möglichkeit behalte), — ich sage, so ist jene Potenz durch den Begriff Gottes bestimmt; denn von der Wirklichkeit, wie schon erinnert, ist noch gar nicht die Rede, es ist bloß von dem Begriff Gottes, inwiefern er Ist, die Rede, — es ist ein Begriff a priori, den wir aufstellen — wir bestimmen zum voraus, welches Seyn göttliches Seyn seyn wird oder seyn kann, und wir sagen: im Begriff des göttlichen Seyns ist jenes unmittelbare Seyn, welches durch unmittelbaren Uebergang a potentia ad actum gesetzt wäre, dieses Seyn ist im Begriff des göttlichen Seyns als das Negirte, als bloß potentielles gesetzt. Der Begriff Gottes bringt es also mit sich, daß er sich in jenem Seyn als nicht seyend setze, aber er kann sich nicht in diesem als nicht seyend setzen, ohne sich in einem andern als seyend zu setzen, und zwar in diesem nun als rein seyend, d. h. als seyend ohne Uebergang a potentia ad actum. Diese letzte Bestimmung lassen wir einstweilen fallen, um sie später genauer zu erklären. Vor jetzt kommt es nur darauf an, dieses Verhältniß zwischen einem Vorausgehenden und Folgenden überhaupt oder im Allgemeinen uns deutlich zu machen. Gott seinem Begriff gemäß und demnach als Gott setzt sich in jenem ersten Seyn als nicht seyend, aber nur um sich in einem zweiten Seyn als rein seyend zu setzen. Jenes erste Seyn, in seiner Negation, ist also die Möglichkeit oder Potenz des zweiten, oder dieses zweite hat an jenem ersten, und zwar an dem negirten ersten, seine Potenz, seine Möglichkeit, wir können auch sagen, seinen Stoff. Die beiden, das nicht Seyende dort und das rein Seyende hier, sind also unauflöslich aneinander gekettet und können sich nicht von einander trennen. Fragen wir also, was denn nun eigentlich Gott als solcher sey, so ist offenbar, daß er weder insbesondere jenes negirte Seyn, das wir durch 1 bezeichnen wollen, noch jenes positive Seyn, das wir durch

2 bezeichnen wollen, daß er als keines dieser beiden insbesondere Gott ist, sondern Gott ist nur Gott in 1 + 2, d. h. als der durch Negation von 1 in 2 als seyend gesetzte; und weil er nicht als 1 und nicht als 2, sondern nur als 1 + 2 Gott ist, so sind eben darum nicht zwei Götter, sondern es ist doch nur Ein Gott gesetzt, obgleich Zwei gesetzt sind, nur nicht zwei Götter, — wir können nur sagen zwei Gestalten des Einen, in 1 + 2 seyenden Gottes. Sie sehen hier zum voraus (denn die nähere Bestimmung von 2 mir vorbehaltend lasse ich auf diese Erörterung mich nur ein, damit Sie um so williger mir folgen, indem Sie sehen, wo die Sache hinausgeht) — Sie bemerken hier, sage ich, zum voraus, wie nun allerdings etwas entsteht, von dem wir sagen können, daß es eine Einheit Gottes als solchen oder der Gottheit nach enthält, also etwas, welches die Einheit oder Einzigkeit wirklich auf die Gottheit einschränkt.

Daß im Begriff des Monotheismus etwas Einschränkendes, Restriktives liege, war auch in jener, übrigens, wie gezeigt, unstatthaften Art, sich darüber auszudrücken, anerkannt. Man fühlte, daß es zum Monotheismus nicht hinreiche, zu leugnen, daß etwas anderes überhaupt außer Gott existire, man leugnete also nun, daß kein anderer Gott außer ihm sey, d. h. man schränkte die Negation in dem Satze auf die Gottheit ein. Der Fehler aber war, daß man dabei bloß an den Einzigen nach außen dachte, anstatt die Einzigkeit auf Gott selbst zurückzubeziehen. Man sah als unmittelbaren Inhalt des Monotheismus nicht den Begriff des einzigen Gottes, sondern gleich die Aussage der Einzigkeit an. Da man nun die Einzigkeit bloß auf der Seite der Aussage suchte, so blieb auf der Seite des Subjekts der Aussage nur der unbestimmte und allgemeine Begriff Gott übrig. Wenn man nun aber angenommen hat, wie man annehmen muß, daß im Begriff des einzigen Gottes, d. h. im Begriff des Monotheismus, nicht von etwas außer Gott, sondern nur von Gott selbst die Rede seyn könne, zugleich aber denkt, daß in diesem Begriff nothwendig eine Restriktion liegt, d. h. daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d. h. auf die Gottheit Gottes, eingeschränkt wird, so ist der einzige

noch übrig bleibende Sinn dieser, daß Gott nur einzig — als Gott oder seiner Gottheit nach, also in anderer Hinsicht, oder von seiner Gottheit abgesehen, nicht einzig, sondern — da ein anderer Gegensatz hier nicht denkbar — Mehrere ist.

Gleich anfänglich hätte unter den gegen die gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus vorgebrachten Gründen auch dieser angeführt werden können, daß der Monotheismus als Dogma, als unterschiedene Lehre, was er doch ist, einen positiven Inhalt haben müsse, und nicht in einer bloßen Negation bestehen könne, wie jene ist, wo bloß versichert wird, daß ein anderer oder mehrere andere Götter außer ihm nicht seyen, oder, wie man eigentlich sagen müßte, nicht seyn können. Hierin ist durchaus keine Behauptung. Eine Behauptung kann nun aber auch überhaupt nicht darin liegen, daß Gott Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht Mehrere ist, also es ist eine bloße Negation. Die eigentliche Behauptung kann also vielmehr gerade nur im Gegentheil liegen, in der Aussage, daß er nicht Einer, Mehrere ist, obwohl nicht als Gott oder der Gottheit nach. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht demnach darin, daß man sich vorstellt, das, was in dem Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, sey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich erst im Gegensatz mit dieser, die Einheit, nämlich die Einheit Gottes als solchen behauptet wird. Aufs Genaueste ausgedrückt müssen wir also vielmehr sagen: weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene, es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem Ein Princip, — z. B. das von uns durch 1 bezeichnete, Eines ist. In diesem Sinn ist Gott vielmehr nicht einzig. Im richtigen Gefühl der in diesem Sinn (im Sinn der Ausschließlichkeit) vielmehr geleugneten Einzigkeit haben die ganz alten Theologen, z. B. Johann von Damask, von dem sich so ziemlich alles herschreibt, was in unsrer bisherigen Theologie Spekulatives ist, dieser hat gesagt: Gott sey nicht sowohl einzig, als übereinzig: mehr als nur Einer, unus sive singularis quis. Die Mehrheit

wird nicht von Gott überhaupt, sondern nur von Gott als solchem geleugnet. Gott ist nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, sondern, wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach einzige ist, so fordert diese Aussage, daß er in anderer Hinsicht, d. h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sey. — Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn, und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er also — nicht als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet Mehrere ist. Ueberhaupt, wenn man wissen will, was ein solcher weltgeschichtlicher Begriff bedeutet, muß man nicht Lehrbücher und Compendien fragen. Denn wie man sich auch die erste Entstehung jenes Begriffs des einzigen Gottes in der Menschheit denke, durch bloße Reflexion und Schulweisheit ist er sicher nicht entstanden. Insbesondere wissen wir, daß wir, d. h. die neuere Menschheit, überhaupt diesen Begriff nicht erfunden haben, daß er uns bloß durch das Christenthum zu Theil geworden. Es läßt sich aber gar wohl erklären, warum man in der Folge für gut gefunden hat, das eigentlich Positive dieses Begriffs zu verbergen, als ein Geheimniß zu behandeln, so daß dieses Positive eben dadurch verloren gehen mußte, und nicht weniger ist begreiflich, daß dieser Begriff, sowie er nur überhaupt erst Gewalt erlangt hatte, sogleich zum Kanon aller höheren Forschung, zur unantastbaren Voraussetzung erhoben, aber eben dadurch zugleich aller Kritik entzogen wurde. Will man also den wahren, den wirklichen Sinn eines solchen Begriffs, der nicht der Schule, sondern der Menschheit angehört, kennen lernen, so muß man sehen, wie er zuerst in der Welt sich angekündigt. Nun gibt es aber kein urkundlicheres Wort über die Einheit Gottes, als jenes kapitale und klassische, jene Anrede an Israel: „Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehovah — יְהוָֹה אֶחָד “ —; es heißt nicht: „er ist einzig“; „er ist אֶחָד“ oder Einer schlechthin, sondern: „Er ist ein einziger Jehovah“, d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der wahre Gott oder seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er abgesehen von seinem Jehovah-Seyn Mehrere seyn

kann[1]. Hier also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, haben wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.

[1] Es liegt weder in der Grammatik, noch in dem Genius der hebräischen Sprache, soweit sie mir bekannt, irgend etwas, das verhindert hätte, anstatt יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶחָד, Jehovah dein Gott ist ein einziger Jehovah, zu sagen: יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶחָד, Jehovah dein Gott ist einzig; man muß also annehmen, daß jene Wiederholung des Hauptworts absichtlich ist. Vergl. Zach. 14, 9.

Dritte Vorlesung.

Ich habe nun vorläufig und im Allgemeinen den Uebergang von der absoluten Einzigkeit zur Einzigkeit Gottes als solchen gezeigt. Sie sehen, daß das, was in Gott Grund der absoluten Einzigkeit ist, selbst zum Element seiner Einzigkeit als Gott, also was Princip des Pantheismus ist, selbst zum Element des Monotheismus werde. Ich werde nun aber suchen, das besondere Verhältniß jener beiden zuerst gefundenen Elemente der Mehrheit näher zu erklären.

Das Seyende ist in seinem Fortgang zum — Seyn im ersten Moment bloß seyn Könnendes, aber nur um in einem zweiten Moment das rein Seyende zu seyn, d. h. das Seyn, in dem nun ebensowenig von einem Können ist, als in jenem ersten etwas von einem Seyn ist. Das Seyende in diesen beiden Momenten, demnach als 1 + 2 betrachtet, ist das die unendliche potentia existendi als bloße Potenz, als bloßes Können in sich enthaltende Wesen. Als das sie Enthaltende kann es nicht eben das seyn, was das Enthaltene ist, sondern im Gegentheil, um jene Potenz des Seyns enthalten zu können, muß es das ebenso überschwenglich seyende seyn, wie jene unendliches Können, d. h. unendliches nicht Seyn ist. Der unendliche Mangel an Seyn in dem einen kann nur durch den unendlichen Ueberfluß von Seyn in dem andern begnügt und ersteres eben dadurch im Können erhalten werden. Denn das unmittelbar seyn Könnende ist von der Art, daß erst eine Möglichkeit es im Können zu erhalten gegeben oder erklärt seyn muß. Das, was ein anderes enthält, ist immer zugleich

das Begnügende desselben. Enthalten heißt im Lateinischen continere, und wir können sagen: quod continet, contentum reddit id quod continet, d. h. was enthält, begnügt das, was von ihm enthalten ist; contentum esse aliqua re, wirklich durch etwas oder von etwas enthalten seyn, bedeutet so viel als von etwas begnügt, zufrieden seyn. Das überschwengliche Seyn in dem Zweiten bringt also das eigne Seyn in dem andern zum Schweigen, so daß dieses als pura potentia, als reines Können stehen bleibt, und nicht verlangt in ein eignes Seyn überzugehen [1]. Wie das Erste potentia pura (lautres Können) ist, so ist das Zweite actus purus, d. h. es ist das nicht erst a potentia ad actum Uebergehende, sondern das gleich Actus ist. Das Seyende in seinem zweiten Moment (ich sage Moment: Moment, bekanntlich soviel als movimentum, von moveo, — und was wir hier betrachtet, ist ja der Fortgang, d. h. die Bewegung, des Seyenden zu dem Seyn, also jene Unterschiede sind in der That Bewegungs- oder Durchgangspunkte des göttlichen Seyns, wir können sie daher auch Momente nennen, oder auch, weil sie die das göttliche Seyn möglich machenden Momente, also die Möglichkeiten des göttlichen Seyns sind, mögen wir sie wohl auch Potenzen des göttlichen Seyns nennen): — in seinem ersten Moment also, oder in der ersten Potenz seines Seyns ist das Seyende reines Können, potentia pura, im zweiten Moment ebenso reines Seyn, actus purus, aber es ist reines Können im ersten nur sofern reines Seyn im zweiten, und umgekehrt, es kann im zweiten nur actus purus seyn, inwiefern es im ersten potentia pura ist; — obgleich also 1 das Erste, Vorausgehende, 2 das Zweite oder Folgende ist, so ist hier doch kein wirkliches Vor oder Nach, sondern wir müssen uns beide als zugleich gesetzt denken; das unmittelbar nicht seyende ist nicht sobald gesetzt, als auch das rein seyende gesetzt ist; zwischen beiden ist eben darum die höchste Annehmlichkeit (sie nehmen sich gegenseitig an), weil das, was in dem einen negirt, in dem andern gesetzt ist, und

[1] In der Einheit sind 1 und 2 das ewige Genüge: sie stellen beide zusammen gleichsam Armuth und Ueberfluß vor, aus deren Verbindung jene bekannte platonische Dichtung Eros hervorgehen läßt. (Einem andern Manuscript entnommener Satz.)

umgekehrt. — Das, was als potentia pura sich verhält, ist insofern bloß Subjekt, aber nicht Subjekt von sich selbst (denn da wäre es zugleich Objekt), sondern Subjekt des Zweiten oder dem Zweiten, es ist Subjekt ohne Objekt zu seyn. So ist hinwiederum das Zweite (das wir das rein= oder unendlich Seyende genannt haben), dieses ist reines Objekt, aber nicht für sich selbst; denn da wär' es auch Subjekt; sondern es ist reines Objekt dem Ersteren, und also bloßes Objekt, ohne Subjekt zu seyn. Jedes ist in seiner Art gleich unendlich, das eine unendliches Subjekt, das andere unendliches Objekt. Wir haben also hier gleich ein endlich=Unendliches, d. h. ein gebildetes, nicht ein formloses, sondern, ich möchte sagen, organisches Unendliches, denn jedes ist gegen das andere (inwiefern es nicht ist, was das andere ist) endlich, in sich selbst betrachtet aber unendlich. Wir können, nach dem was schon früher über die Natur des Könnens bemerkt worden ist, das Erste (das Seyende als potentia pura) vergleichen mit einem ruhenden, d. h. nicht wollenden, Willen. Das Seyende als das rein seyende dagegen, müssen wir sagen, sey gleich einem lautern, gleichsam willenlosen Wollen: als Beispiel eines solchen willenlosen Wollens können wir die überfließende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens ansehen. Die potentia pura ist von den beiden das, was sich versagen kann oder versagen könnte; nämlich wenn es Subjekt, Möglichkeit, Potenz seiner selbst seyn wollte, d. h. wenn es ein eignes Seyn wollte oder annähme, dann würde es eben dadurch dem Zweiten sich versagen und es von sich ausschließen. Die potentia pura ist der selbstisch seyn könnende, aber, eben weil bloß seyn könnende, nicht selbstisch seyende, also doch unselbstische Wille. Aber das Zweite ist das sich gar nicht versagen Könnende, das an sich Selbstlose, das sich dem Ersten nur geben Könnende. Das Erste ist der Zauber, die Magie, wodurch das Zweite über alle Selbstheit gehoben zum reinen überfließenden Seyn gebracht oder bestimmt wird. Je tiefer die Vertiefung, d. h. die Negation der Selbstheit in dem einen, desto größer die Erhöhung über alle Selbstheit in dem andern. Das Erste muß Nichts seyn (nämlich nichts selbst seyn), damit das überschwenglich Seyende

ihm Etwas werde, und umgekehrt, das Zweite muß das unendlich Seyende seyn, damit es das Erste in seinem nicht-selbst-Seyn erhalte. In beiden ist also eine gleiche Selbstlosigkeit oder, um einen veralteten aber trefflichen Ausdruck zurückzurufen, völlig gleiche Selbstunannehmlichkeit, also eben damit die größte gegenseitige Annehmlichkeit, indem das Erste absolute Negation des außer-sich-Seyns, das Zweite eine ebenso vollkommene Negation des in-sich-Seyns ist. Das Erste (die potentia pura) zieht sich das Seyn nicht an, das als Möglichkeit in ihm ist, aber eben darum ist das Zweite das nicht Sich Seyende, sondern das nur dem Ersten Seyende, ja das nur diesem seyn Könnende, und es also Voraussetzende. Denn das Erste, der Anfang kann überall nur Subjekt seyn. Das Seyende kann nicht unmittelbar Objekt seyn; Objekt-seyn ist das Zweite, und setzt das voraus, dem es Objekt ist. Daher kann das Seyende unmittelbar bloß Subjekt seyn, und es ist reines Subjekt, bloßes Subjekt, wenn es nicht Subjekt von sich selbst, d. h. so ist, daß es zugleich sich Objekt ist. Das Seyende ist also nothwendig ein anderes, inwiefern es Subjekt, und ein anderes, inwiefern es Objekt ist; es ist zwar dasselbe Seyende, aber dasselbe Seyende ist ein anderes als 1, ein anderes als 2, es ist also eine wirkliche Mehrheit. Es ist als 1 Subjekt von sich selbst als 2, insofern ist es dasselbe Seyende, aber 1 und 2 sind nicht dasselbe, sondern jedes ein anderes, indem jedes gerade das ausschließt und nicht ist, was das andere ist. 2 ist bloß Objekt, und eben darum kann es nur 2, nur secundo loco seyn, d. h. es setzt ein anderes voraus. Dagegen jenes bloße unendliche Können, dieses kann Anfang seyn, und ist eben dadurch — wiewohl vorerst bloß innrer — Anfang, es ist eben dadurch Anfang, daß es sich jenes unendlich Seyende als Objekt anzieht. Denn Anfangen oder, wie man ja auch sagt, Anfahen und Anziehen ist nur Ein Wort. Der Anfang liegt im Anziehen, das Anziehende aber muß Mangel seyn, Armuth an eignem Seyn; wie Christus sagt: Selig sind die arm sind dem Geist, d. h. für den Geist, so daß sie den Geist sich anziehen. Denn wäre es des eignen Seyns voll[1],

[1] wäre es selbstisch.

so könnte es kein Seyn an-ziehen, sondern würde es zurückstoßen. (Sie fühlen von selbst, welche tief sittliche Bedeutung in diesen höchsten Begriffen liegt. Aber eben dieß ist zugleich der höchste Beweis der Wahrheit dieser Begriffe, und gerade diese sittliche Bedeutung macht zugleich die Verständlichkeit dieser Begriffe). Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es so viel bedeutet als bekleiden, auch in dieser ist die erste Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblößte) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, bekleidet es sich gleichsam oder überzieht sich mit diesem Seyn, so daß wir nur dieses, aber nicht es selbst sehen; es selbst ist das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Mysterium des göttlichen Seyns, das, in sich alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich Seyenden sich bedeckt, und indem es selbst für sich nichts ist, eben darum ein anderes (nämlich das unendlich Seyende) ist. Denn der wahre Sinn des Ausdrucks: etwas seyn ist eben dieser. Wenn nämlich das Seyn cum emphasi gesagt wird, so ist der Ausdruck: etwas seyn = dem, diesem Etwas Subjekt seyn. Das ist, die Copula in jedem Satze, z. B. in dem Satze: A ist B, wenn sie nämlich überhaupt bedeutend, emphatisch, d. h. die Copula eines wirklichen Urtheils ist, so bedeutet „A ist B" so viel als: A ist dem B Subjekt, d. h. es ist nicht selbst und seiner Natur nach B (in diesem Fall wäre der Satz eine leere Tautologie), sondern: A ist das auch nicht B seyn Könnende. Wäre das, was in dem Satz an der Stelle des Subjekts steht, wäre also im obigen Fall A so beschaffen, daß es das an der Stelle des Prädicats Stehende nur — seyn, nicht auch nicht seyn könnte, so wäre dieser Satz ein nichtssagender, bedeutungsloser. Ich kann von einem Menschen: er ist gesund, nur sagen, inwiefern ich voraussetze, nicht daß er außer und über aller Möglichkeit des krank Seyns ist (denn dann wäre der Satz ein nichtssagender), sondern vielmehr nur, daß diese Möglichkeit in ihm unterworfen, d. h. daß sie bloß Subjekt oder — latent ist. Indem ich leugne, daß er krank ist, lasse ich zugleich die Möglichkeit des Gegentheils durchscheinen (die eigentliche Bedeutung des Worts

Emphasis[1]). Ebenso wenn ich von irgend einer geometrischen Figur, sie sey nun an der Tafel verzeichnet oder körperlich dargestellt, sage: dieß ist ein Cirkel, oder es ist eine Ellipse, so ist dieß ein Urtheil. Das Subjekt in diesem Satze ist das was ich sehe, die Materie, mit welcher die Figur dargestellt ist. Wenn ich also urtheile, dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse, so drücke ich damit aus, daß eben dieses was ich sehe und was jetzt ein Cirkel ist, wohl auch eine andere geometrische Figur oder auch gar keine seyn könnte; nur inwiefern ich dieß voraussetze, sage ich mit Bestimmtheit oder cum emphasi: dieses ist ein Cirkel oder dieses ist eine Ellipse. Und in eben diesem Sinne sagen wir nun hier: das unendliche Können, das unendliche nicht Seyende ist das unendliche Seyn, das unendliche Seyende. — Wundern Sie sich nicht, daß ich bei der Erklärung dieser Potenzen und ihres Verhältnisses so lange verweile; denn es sind eben diese Potenzen, mit denen wir in der Folge zu thun haben werden, deren Bedeutung und Verhältnisse wir daher wohl ins Auge fassen müssen, um sie in allen ihren Gestalten und Verkleidungen immer wieder zu erkennen.

Es ist nun aber sofort einzusehen, daß wir auch bei der Zweiheit nicht werden stehen bleiben können. Nämlich die Absicht dieser Entwicklung ist doch eigentlich, zu zeigen oder darzuthun, wie das Seyende selbst sey. Nun ist aber das Seyende selbst immer doch eigentlich Subjekt, Macht zu seyn. Nur unmittelbar, wie wir jetzt gesehen, nur primo impetu, daß ich so sage, können wir die Macht zu seyn nicht auch als seyend setzen. Denn das hier gemeinte Seyn ist das gegenständliche, objektive. Nichts ist aber unmittelbar Gegenstand,

[1] Die Bedeutung der Emphasis muß man nicht nach dem modernen Gebrauch, z. B. dem „avec emphase“ der Franzosen, worin nur noch ein Theil von ihr übrig ist, sondern nach den Erklärungen des Quinctilianus beurtheilen, der (Institut. orat. 9, 2, 3) das Wort durch „plus quam dixeris significationem“ erklärt, und anderwärts von ihr sagt: non ut intelligatur efficit, sed ut plus intelligatur (8, 2, 11), oder: altiorem praebens intellectum, quam verba per se ipsa declarant (8, 3, 83). Zu dem oben gebrauchten Wort latent führe ich an 9, 2, 64: Est emphasis, cum ex aliquo dicto latens aliquid eruitur.

es ist nur Gegenstand für ein anderes, d. h. inwiefern es ein anderes voraussetzt. Also kann das Seyende selbst im ersten Moment, also inwiefern ihm noch nichts anderes vorausgesetzt wird, nur als reines Subjekt, als lautre Macht zu seyn, aber mit der ausdrücklichen Bestimmung des nicht seyns, gesetzt werden. Das Seyende ist darum im ersten Moment nur potentia pura. In einem zweiten Moment setzt es sich wieder, nun als Objekt (weil es Subjekt schon ist), aber nun ist es eben das ganz bloß objektiv, d. h. als das Gegentheil von sich selbst gesetzte Subjekt. — Substantiell, der bloßen Substanz nach, ist auch in 2 das Subjekt (denn es kann nichts seyn, als was Subjekt ist; Subjekt und Objekt sind in diesem Sinn dasselbe, das Subjekt ist das nur als Subjekt, das Objekt ist das nur als Objekt gesetzte Subjekt), bloß substantiell genommen ist also auch im Zweiten das Subjekt, aber das ganz in das Objektive, in das Seyn (nämlich in das Objekt) umgewendete, so daß in ihm nun das Subjektive ebenso latent, verborgen, zum Schweigen gebracht ist, wie in 1 das Seyn oder das Objektive als latent und verborgen gesetzt war. Wir könnten sagen, wie in 1 das Seyn (worunter hier immer das eigenschaftliche, gegenständliche verstanden wird), wie in 1 das Seyn, so ist in 2 das Subjekt, die Selbstheit, als bloße Möglichkeit und demnach völlig latent. Wir haben also nun in dem einen, in 1, zwar das reine *ὌΝ* (das reine Ens in subjektivem Sinn, das was Ist aber ohne alles Seyn, mit Enthaltung von allem Seyn); im andern, in 2, haben wir auch das reine *ὌΝ*, aber im umgekehrten, im bloß gegenständlichen Sinn, als das ganz in das Seyn Ergossene, ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne Subjektheit, ohne Selbstheit. Nun ist aber offenbar in keinem von beiden für sich das was wir wollen, ob es gleich unvermeidlich ist, daß wir beide zuerst setzen, in welchen das, was wir eigentlich wollen, nur getrennt vorhanden ist. Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die als solche seyend ist; wir wollen also das Subjekt, das als solches und ohne daß es aufhört Subjekt, d. h. lautre Macht zu seyn, Objekt ist, und wir wollen das Objekt, das darum, daß es Objekt — seyend — ist,

nicht aufhört Subjekt, lautre Macht, potentia pura existendi zu seyn. Aber eben diese Bestimmungen schließen sich unmittelbar aus. Wir können unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt setzen ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten Stelle, erst als exclusum tertium, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Objekt setzen können, das als solches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Objekt oder seyend ist. Nur an der dritten Stelle, sage ich, d. h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm voraussetzen. Denn denken Sie sich, daß wir versuchen, von diesem letzten Begriff anzufangen, so wird er doch sogleich sich uns zersetzen. Der Begriff ist: das als solches gesetzte oder seyende Subjekt. Aber alles Seyn ist ein Hinaus-gesetzt-seyn, ein Exponirt-seyn, ein gleichsam Hinausstehen, wie im lateinischen Exstare ausgedrückt ist, aber da wir der Voraussetzung nach nichts haben, wogegen das Subjekt hinaus-gesetzt, ex-stirend seyn könnte, so fällt es uns in das Centrum, in die Tiefe seiner bloßen Subjektheit zurück, und wir haben also doch, ob wir gleich mit dem höhern, mit dem vollkommenen Begriff anfangen wollten, wir haben doch das bloße Subjekt, und zwar als das nicht seyende, als das non ex-stans, sed in-stans (Innestehende). Dieser Anfang mit dem nicht seyenden ist der unumgängliche, unvermeidliche, es ist nicht das was wir wollen, und wir setzen diesen Anfang nicht weil wir wollen, sondern weil wir nicht anders können, er ist das nicht Gewollte (als solcher wird er uns selbst später in der Mythologie erscheinen), er ist das nicht eigentlich Gesetzte, sondern das nur nicht nicht zu Setzende, das nicht eigentlich Seyende, sondern nur nicht nicht-seyn Könnende, das wir nicht umhin können zu setzen. Nun mögen wir von diesem Punkt aus weiter gehen, und jetzt ist uns verstattet, das Seyn zu setzen: — aber nun geht uns über dem Seyn, dem Objekt, das Subjekt verloren; wir haben jetzt das rein, ja unendlich Seyende, aber wir haben es nicht als Macht zu seyn. Denn was Macht zu seyn ist, ist auch Macht nicht zu seyn; aber eben dieser Macht auch nicht zu seyn, ist das Zweite gleichsam entsetzt; es ist das nicht sich versagen

Könnende, oder es ist das nur seyn Könnende, d. h. das nothwendig, also auch das rein, das unendlich Seyende, es ist das ganz Excentrische, wie 1 das absolut Centrische. Erst an einer dritten Stelle, da das Seyende nicht mehr ausweichen kann — weder zur Rechten noch zur Linken —, erst das in einem dritten Moment gesetzte Seyende, da es weder reines Subjekt seyn kann (denn die Stelle des reinen Subjekts ist schon genommen durch 1), noch reines Objekt (denn dessen Stelle ist schon genommen durch 2), da ihm, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 1, nichts übrig bleibt als Objekt, im Gegensatz oder in der Ausschließung von 2 nichts übrig bleibt als Subjekt zu seyn: da muß das Seyende wohl stehen bleiben als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das im Seyn oder als seyend, indem es also = 2 (dem Zweiten gleich ist), Macht zu seyn (also frei vom Seyn), also = 1 bleibt, und umgekehrt, indem es lautre Macht zu seyn, insofern = 1 ist, um nichts weniger seyend, also = 2 ist; das, weil es im Seyn frei vom Seyn (Macht zu seyn) bleibt, das sich selbst besitzende seyn Können, die sich selbst besitzende Macht zu seyn ist (das sich selbst Besitzende ist es, weil es als Subjekt, d. h. als das was besitzt, zugleich Objekt, d. h. der Gegenstand seines Besitzes ist): wir können mit andern Ausdrücken auch sagen, es ist das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn, das im Seyn seiner selbst mächtig bleibt, und umgekehrt, indem es Potenz ist, darum nicht weniger Actus ist — das sich nicht verlieren Könnende, das bei-sich-Bleibende. Im bei-sich-Bleiben liegt zweierlei, nämlich a) das von sich Weggehen, das außer-sich-Seyn, wie 2. Denn was nicht von sich weggehen, nicht excentrisch seyn kann, ist bloß an sich, an sich gleichsam gebunden, wie 1. Von dem, was bloß an sich ist, nicht von sich weggeht, kann man eigentlich nicht sagen, daß es bei sich ist. Bei-sich-seyn heißt im außer-sich-Seyn an sich (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein An-sich, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im außer-sich-Seyn. Für dieses sich selbst Besitzende, bei-sich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Seyn Macht zu seyn bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als Geist. Dem Geist allein ist es

gegeben, im Actus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille, zu bleiben, und umgekehrt, lautrer Wille zu seyn, indem er wollend ist. Damit also, mit diesem dritten Moment oder dieser dritten Potenz ist erst erreicht, was wir von Anfang gewollt, daß nämlich das Seyende selbst als solches seyend ist, aber wir dürfen nie vergessen, daß dieses nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Fortschreiten von einer Gestalt des Seyns zur andern, durch eine (nicht äußre, aber innre) Bewegung möglich ist, in welcher das bloße und demnach nicht seyende Seyende der ewige Anfang, das bloß (d. h. rein) seyende und demnach seiner selbst nicht mächtige Seyende das ewige Mittel, das im Seyn frei vom Seyn, d. h. Macht zu seyn, bleibende Seyende das ewige Ende ist.

Nach der letzten Entwicklung müssen wir uns zurückrufen, was gleich anfangs bemerkt worden, daß vor jetzt und also bis hieher nur noch von dem Begriff des göttlichen Seyns, noch nicht von einem wirklichen Seyn die Rede sey. Der bisher entwickelte Begriff ist nur der Begriff des göttlichen Seyns a priori, d. h. der Begriff, den wir noch vor dem wirklichen Seyn von diesem Seyn haben. Alles was wir bis jetzt sagen können, ist, daß Gott (der an sich nicht seyend, sondern der lautre Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn ist, der Ueberseyende, wie ihn auch Aeltere schon genannt haben), daß Gott, wenn er ist, der auf diese Weise, in diesen drei Formen oder Gestalten des Seyns seyn könnende ist — aber daß er Ist, davon ist jetzt noch nicht die Rede. Sehen wir das Seyn oder den Actus als das Positive und demnach das nicht Seyn oder die bloße Potenz als das Negative an, und nennen wir das Seyende selbst A, so ist also (ich erinnere wieder an die schon bekannten Zeichen) das Seyende im ersten Moment oder in der ersten Potenz seines Seyns — A (womit wir eben ausdrücken, daß es hier das nicht seyende, nicht Objekt ist); in der zweiten Potenz seines Seyns ist es + A (in dem nichts von einer Negirung ist, das rein und unendlich Seyende), in seiner dritten Potenz oder Gestalt ist es das als solches seyn Könnende, die als solches seyende Macht zu seyn, also $\pm$ A[1].

[1] Hier bedeutet also das $\pm$A nicht jene negative Indifferenz, die das A an

Um diese Bezeichnungen gleich hier anzuwenden, so sage ich: es ist mit allem Bisherigen nichts gegeben als der Vorbegriff des göttlichen Seyns; Gott ist uns vor jetzt noch bloß der nur in diesen drei Formen, als — A + A ± A, seyn Könnende, aber noch nicht der Seyende, Wirkliche. Nur die Form des göttlichen Lebens ist gegeben, noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott selbst. Aber eben durch diesen Begriff ist doch zum voraus bestimmt, was hernach seyn wird. Durch den Begriff Gottes ist zum voraus bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns ist, nicht unbestimmter Weise, als unbestimmte Zweiheit, als *ἀοριστὸς Δυάς*, um einen Ausdruck der Alten zu brauchen, als Potenz, die ebensowohl Potenz bleiben, als in das Seyn übergehen (also Potenz zu seyn aufhören) kann. Durch den Begriff, oder wie wir auch sagen können (denn es ist ganz dasselbe), durch die Natur Gottes, also a priori, ist bestimmt, daß er die unmittelbare Potenz des Seyns nur ist in der Hineinwendung, in der Verborgenheit, im Geheimniß. Diese Potenz ist also das ursprüngliche (weil durch seine Natur schon gesetzte), unvordenkliche Mysterium seiner Gottheit, das vor allem Denken, schon durch die Natur Gottes (noch ist von keinem Actus die Rede) als untergeordnet, als latent Gesetzte der Gottheit; sie ist also auch das nicht durch die Natur Gottes, sondern, wenn sie offenbar seyn wird, nur durch seinen Willen offenbar seyn Könnende (sehen Sie schon hier das Große, was durch unsere Entwicklung möglich gemacht ist); jene Potenz ist also das, was wir in der Folge, wie wir sie auch finden mögen, immer finden werden als das durch die göttliche Natur zum Mysterium (zur Potenz) Bestimmte.

Ist uns nun mit dem Bisherigen zwar nur der Begriff, aber denn doch der Begriff Gottes gegeben, so ist uns auch damit gegeben, was wir bei der gegenwärtigen Gelegenheit allein eigentlich suchen, der Begriff des Monotheismus, und zwar jetzt in seiner Vollständigkeit. Nämlich

sich vor aller Bestimmung hat, sondern die positive dessen, was weder mehr bloß — A, noch bloß + A, also das Dritte ist, die positive Indifferenz, jene positive Gleichgültigkeit, welche wir in der absoluten Freiheit, zu seyn und nicht zu seyn, sich zu äußern und nicht zu äußern, denken müssen.

den nur auf solche Weise, nur als — A + A ± A seyn Könnenden, durch dessen Begriff also diese Formen und Gestalten des Seyns schon vor allem wirklichen Seyn unauflöslich vereinigt sind, diesen müssen wir wohl den, und zwar den naturâ suâ All=Einen nennen. Er ist der All=Eine. Denn diese Formen sind nicht eine bloße unbestimmte, sondern eine in sich beschlossene Mehrheit, d. h. sie sind ein wahres All oder *πᾶν*, und was wir schon zum voraus, als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Ist, bei dem allein das Seyn ist, penes quem solum est Esse, was wir als nothwendige Folge dieses Begriffs eingesehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns seyn müssen[1]: dieß ließe sich jetzt auch bestimmt

[1] Anmerk. des Herausg. Im Manuscript ist hier „Hegels Logik, erster Theil, S. 393." am Rand beigeschrieben. Dort findet sich die bekannte Kritik der Potenzenlehre. Ich setze sie zur Vergleichung bei. Sie lautet: „Besonders ist es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbestimmungen angewendet worden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die erste Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die zweite, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. Hingegen fällt sogleich auf, daß die Potenz so gebraucht eine Kategorie ist, die dem Quantum wesentlich angehört; es ist bei diesen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Aristoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Bestimmtheit aus, wie dieselbe als der Unterschied, wie er im besonderen Begriffe des Quantums ist, zu seiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derselbe am Begriffe als solchem ist. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in dessen eigenthümlicher Bestimmung gesetzt; Unterschiede, die dem Quantum zukommen, sind oberflächliche Bestimmungen für den Begriff selbst; sie sind weit entfernt, bestimmt zu seyn, wie sie es im Begriffe sind. Es ist in der Kindheit des Philosophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erste, zweite Potenz u. s. f. haben insofern vor Zahlen nichts voraus — zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind. Es war dieß eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens, nach Pythagoras erst sind die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. für sich zum Bewußtseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehört einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt ist, selbst das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen . . . . ." — Allgemeines über die Bedeutung der Potenzenlehre findet sich unten, im Anfang der sechsten Vorlesung.

nachweisen, wenn ich mir dieß nicht für eine spätere Auseinandersetzung vorbehielte. Nehmen Sie indeß an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten sind (und in der That jene drei Begriffe sind die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphysik), nehmen Sie dieß an, so ist auch in diesem Sinne Gott der All=Eine; er ist der All=Eine — nicht weil er etwas von sich ausschließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, sondern — weil er nichts ausschließt; aber er ist nicht bloßes All, sondern er ist ebensowohl der All=Eine, weil er nicht in einer dieser Formen für sich, nicht als — A, nicht als + A, selbst nicht als ± A Gott ist. Diese Formen sind nur Durchgangspunkte seines Seyns, mithin als keine derselben für sich ist er Gott, sondern nur als die unauflösliche (geistige, persönliche) Einheit und Verkettung derselben; insofern ist er also der All=Eine — und zwar der seinem Begriff oder seiner Natur nach und eben darum wesentlich, unauflöslich und nothwendig All=Eine, aber eben dieß, daß er der All=Eine ist, oder vielmehr, wie wir auf dem gegenwärtigen Standpunkte uns noch ausdrücken müssen, der nur all=einig seyn Könnende, dieß ist nun auch der einzige wahre Inhalt des Begriffs Monotheismus. Wir haben also damit was wir suchten, aber, weil wir Gott vorerst bloß als den seinem Begriff nach (als den wesentlich) All=Einen kennen, so haben wir auch den Monotheismus noch bloß als Begriff oder im Begriff, noch nicht als Dogma; dieß steht uns noch bevor, dazu haben wir erst fortzugehen; aber wir haben den Monotheismus als Begriff. Denn der einzige Gott kann nur derjenige genannt werden, der seinem Begriff nach der All=Eine ist, der nicht einzig im negativen, ausschließlichen Sinne ist[1].

Man vergleiche auch, was über den Gebrauch der Zahlen in der Philosophie in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie S. 312 bemerkt ist.

[1] Wir können nämlich die absolute Einzigkeit, von der wir ausgingen, auch die negative nennen, weil sie gar kein Verhältniß Gottes begreift. — Wenn die Theologie für die Lehre von dem einzigen Gott keine andere Stelle weiß, als unter den sogenannten negativen Attributen, d. h. die Gott vor und außer allem Thun, also auch vor und außer allem Verhältniß zukommen, wenn sie auf diese

Art die Bedeutung des Monotheismus nur in dieser negativen Einzigkeit bestehen läßt, so ist offenbar, daß es der Theologie bis jetzt an dem eigentlichen Begriff des Monotheismus gebricht. — Bekanntlich setzen die Theologen den negativen Attributen die positiven entgegen. Unstreitig beruht diese sehr alte Unterscheidung zwischen negativen und positiven Attributen auf einer noch älteren dogmatischen Ueberlieferung, die jedoch schon in den frühesten Darstellungen ins Populäre herabgezogen worden und ihren wissenschaftlichen Charakter verloren hat. Man könnte sagen: unter den angenommenen göttlichen Attributen seyen die negativen die bloß theistischen, die positiven seyen die monotheistischen oder die erst mit dem Monotheismus möglichen und hinzukommenden. Man kann eben deßwegen leicht erwarten, daß diejenigen, welche eine Vorneigung zum bloßen Theismus empfinden, meist, um Gott zu bezeichnen, die negativen Attribute anwenden, wie z. B. die Franzosen, wenn sie Gott nennen, sagen: l'Eternel, der Ewige, l'être infini, das unendliche Wesen u. s. w., was freilich von Gott auch wahr ist, aber keineswegs die eigentliche Gottheit Gottes ausdrückt. Es ist nicht bemerkt worden, daß von den negativen Attributen zu den positiven kein Uebergang stattfindet, indem es z. B. noch niemand gelungen ist, zu zeigen, daß Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit mit sich bringen, indeß es ganz leicht ist, eine dieser negativen Eigenschaften aus der andern abzuleiten.

* * *

Anmerkung des Herausgebers. Eingehenderes über letzteren Gedanken (über die Dialektik der negativen und positiven Eigenschaften) findet sich in einem älteren Manuscript. Obschon die Darstellung in diesem Manuscript eine von der gegenwärtigen verschiedene ist, so wird doch die nachstehende Mittheilung aus demselben den Leser, wie ich glaube, nicht zerstreuen.

* * *

Wenn man den Erklärungen der Neuern folgte, so wären unter negativen Eigenschaften keine anderen als solche Prädicate zu verstehen, die durch Ausdrücke entstehen, in welchen irgend eine Unvollkommenheit von Gott entfernt wird, z. B. Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Sterblichkeit u. s. w. Die alten Theologen jedoch, von denen er an sie durch Ueberlieferung gekommen, haben noch etwas anderes und Tieferes bei diesem Begriff gedacht. Davon findet sich wenigstens noch die Spur, wie wenn einer sich so ausdrückt: das, was von Gott bejahend (*καταφατικῶς*) ausgesagt werde, zeige nicht die Natur, sondern das was um die Natur ist (*τὰ περὶ τὴν φύσιν*), d. h. doch wohl was zu der Natur und über die Natur, sie gleichsam einhüllend und bedeckend, hinzukommt; und was der eine Natur nennt, heißt einem andern Wesen, der sagt: Das heilig-, das gerecht-Seyn folge der Natur (*παρέπεται τῇ φύσει*), zeige aber nicht das Wesen selbst (*οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ*)*. In der That, wenn man, abgesehen von ihren Erklärungen, untersucht, welche Eigenschaften die Neuern unter die negativen, und welche sie unter die positiven zählen, so wird man sich bald überzeugen, daß sie, unstreitig ebenfalls in Folge einer Ueberlieferung, zu den ersten

* Suicer. Tom. I, p. 488. 1376.

lauter solche nehmen, die auch der bloße Theismus und daher der Pantheismus nicht weniger als der Monotheismus anerkennt, nämlich das von=selbst=Seyn (aseitas), die Ewigkeit, die Unendlichkeit, die Einzigkeit u. s. w., außer denen (positiv=, reell=gemachten) Spinoza zu seinem System keiner andern bedarf. Zu den positiven aber rechnen sie den Verstand, den freien Willen und was von beiden herkommt, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w., kurz diejenigen, welche im eigentlichen Verstand nur der Monotheismus anerkennt.

Nun lassen sie aber diese beiden Klassen von Eigenschaften nebeneinander stehen, ohne zu erklären, wie entweder die positiven über die blinden, negativen Herr geworden, oder wie diese in jene hinübergekommen und sich ihnen als negative unterworfen haben. Hier ist eigentlich der leere Punkt in der bisherigen Theologie. Von daher schreibt sich das wissenschaftlich Schwankende derselben und ihr unsicherer Stand gegen bloßen Theismus und Pantheismus. In der That, der Uebergang von den negativen zu den positiven Eigenschaften ist nichts anderes als der Uebergang vom Theismus zum Monotheismus selbst. Zufolge der ersten Eigenschaften, wenn sie nämlich allein gedacht werden, wäre nichts als blinde, anfang= und endlose, alles verzehrende Substanz. Nun kann aber eben das, was von selbst nur dieses (blinde Substanz) seyn würde, nicht ebenfalls von selbst auch frei wollendes Subjekt, besonnene Weisheit, Liebe und Güte seyn. Nur durch Vermittlung eines Zweiten ist es möglich, daß dasselbe Subjekt, welches an und vor sich oder vorangehender Weise (antecedenter, a priori) nur das blindlings Seyende seyn kann, nachfolgender Weise (consequenter oder a posteriori) lautre Liebe und die absolute Intelligenz sey. Die ersten Eigenschaften sind, wenn wir die Verhältnisse in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters, abstrakt von dem Sohne betrachtet, die andern die Eigenschaften des Vaters als solchen oder in seinem Verhältniß zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn ist er Vater. So wahr ist es auch dem streng wissenschaftlichen Sinn: niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

Ließe sich von den Eigenschaften der ersten zu denen der zweiten Art ein unvermittelter und nothwendiger Uebergang finden, so würden ihn wohl auch die Pantheisten gefunden haben.

An die Stelle der Unterscheidung von positiven und negativen setzen spätere Theologen die übrigens gleichbedeutende von ruhenden und thätigen oder eine Wirkung anzeigenden Eigenschaften (attributa quiescentia et operativa)*. Es ist zwar nicht wohl einzusehen, wie sie unthätige Eigenschaften mit dem Lehrsatz, daß Gott lautres Wirken sey, in Uebereinstimmung bringen wollten, wenn sie nicht dieses Wirken eben in das unthätig (unwirksam) Machen des jenen Eigenschaften zu Grunde Liegenden setzten. Dann mußten also letztere nicht als etwas ursprünglich Unwirksames, sondern nur als ein zur Unwirksamkeit Gebrachtes oder mit einem, bei uns sehr gewöhnlichen, wiewohl weder sonderlich beliebten,

* Es wäre nicht unerwünscht, zu wissen, von welchen Theologen und mit welchen Erklärungen jene Ausdrücke zuerst eingeführt worden.

noch als arger Solöcismus empfehlungswerthen Ausdruck Quiescirtes vorgestellt werden.

Die negativen Attribute sind also Eigenschaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Substanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß wesentlich Gesetzten von ihm ausgesagt werden. Sie sind also 1) nicht Eigenschaften Gottes an sich: Gott schlechthin ist nicht einzig, nicht ewig u. s. w., sondern der Einzige, der Ewige u. s. w., d. h. das was späterhin im wirklichen Gott als Prädicat (posterius) gesetzt wird, ist in Gott schlechthin noch als das Subjekt (als das prius), gesetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, sie als positive Eigenschaften auszusagen. Denn dort, wo noch positiv, sind sie nicht Prädicate, und hier, wo Prädicate, sind sie vielmehr verneint als bejaht. Positiv jedoch können sie auch dort nicht wegen des wirklichen Seyns heißen, sondern nur wegen der noch bestehenden Möglichkeit desselben; negativ aber (obwohl nicht Eigenschaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Seyn gesetzt ist, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenstand, nicht das eigentlich Gewollte ist, denn sie sind das von selbst, d. h. ohne Actus, ohne Denken sich Darbietende. Das Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erst mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen diese so heißen kann, weil er selbst nicht ein Erzeugniß der Bewegung, oder durch die Bewegung gesetzt, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Doch als negativ gesetzt, d. h. wirklich als positive negirt, werden sie erst, indem sie als Prädicate gesetzt werden. Dort also sind sie nicht Eigenschaften, sondern nur verschiedene Ansichten oder Ausdrücke des einen absoluten Subjekts, daher sie sich wechselseitig immer ineinander auflösen und voneinander herleiten lassen, wie in den sogenannten Beweisen von jeher geschehen, indeß noch niemand für möglich gehalten hat, die positiven Attribute aus den negativen abzuleiten und z. B. zu zeigen, daß das, was das Ewige ist, auch seiner Natur nach weise, gütig u. s. w. seyn müsse.

Zu Eigenschaften werden sie 2) in dem wirklichen Gott, jedoch nur indem er sie als reelle negirt, oder als solche setzt, die er nur an sich hat, nicht zur Wirklichkeit in sich erhebt. Da Gott nur wirklicher Gott ist in der Ueberwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens, so ist eben dieses das nicht vorübergehende, sondern ewige und immerwährende Prius seines Gottseyns. Im wirklichen Gott ist 1) das von-selbst-Seyn negirt, obwohl als negirt auch gesetzt, nämlich als Grundlage des höhern Lebens, in welchem er nicht von selbst, d. h. von Natur ist, sondern durch lauter Wollen und Freiheit ist, als wahre causa sui (d. h. die im Seyn Ursache bleibt, nicht wie die Spinozistische, die im Seyn sich selbst verzehrt und Substanz wird)*, im übernatürlichen Seyn, welches ja nur zu denken ist in der wirklichen Erhebung über ein natürliches, so daß

* Bekannt ist Platons Wort: ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Noch bestimmter die späteren Neuplatoniker: „Gott ist nicht wie es sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und will“.

wo keine Natur (in der Ueberwindung oder Unterordnung) auch kein Uebernatürliches wahrhaft gedacht werden kann. Der Ausdruck a se esse (und das daraus gebildete barbarische aseitas) ist also unrichtig und sagt eigentlich das Gegentheil von dem, was er sagen will. Sponte, ultra, naturâ suâ esse wäre das Richtige, ohne daß man jedoch davon Spontaneität in demselben Sinn sagen dürfte, da dieses Wort wenigstens in der neuern philosophischen Sprache ganz anders gebraucht wird. Die natürliche Unmöglichkeit nicht zu seyn, welche in Gott an und vor sich ist, zur Wirkung gekommen, wäre Ewigkeit; denn das schon immer Daseyende und im Seyn selbst Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Princip und Erzeugtes Verschlingende ist das mit Vernichtung alles Anfanges und Endes Ewige. Aber auch diese Ewigkeit ist in dem wirklichen Gott nur als substantiell oder wesentlich gesetzt, als die nicht einmal war, sondern vor allem Seyn zur Vergangenheit wurde und in diesem gegen das Höhere bloß wesentlich-Werden jenen Ausgangspunkt bildet, den man meint, wenn man sagt: Gott sey von Ewigkeit. Denn dieß ist der Ausdruck der positiven Ewigkeit Gottes, wie dagegen der Ausdruck: Gott ist ewig nur von der wesentlichen, negativen Ewigkeit verstanden werden kann. (Ebenso ist das von-selbst-Seyn das Negative, das von-sich-Seyn das Positive). Hier, indem er seiner wirklichen Ewigkeit die Ewigkeit selbst, die wesentliche nämlich, zum Grunde gibt, macht Gott, d. h. der substanzlose Wille, der allein Gott zu nennen ist, Anfang und Ende auseinander haltend, sich selbst zum ewigen Anfang seiner selbst. Dasselbe gilt 3) von der Unendlichkeit, indem Gott, das an und vor sich oder absolut betrachtet Unendliche, indem er sich in die drei Gestalten einführt, sich gegen sich selbst endlich macht. Und so wie diese ist denn auch 4) die Einzigkeit eine bloße negative Eigenschaft des wirklichen Gottes, indem er nämlich die absolute, die ausschließliche Einzigkeit zum Grund einer ganz andern, nämlich seiner Einzigkeit als Gott, der nichts ausschließenden macht, der positiven, außer der nicht nichts seyn kann, sondern nichts Ist. Insofern freilich ist mit der zur Ruhe gebrachten ausschließlichen Einzigkeit allerdings schon Monotheismus gesetzt, aber nicht diese Einzigkeit, absolut betrachtet, ist Inhalt des Monotheismus, und eben wie sie zur Ruhe gebracht werde, muß erst gezeigt werden, ehe man in ihr den Grund des Monotheismus erkennen kann.

Vierte Vorlesung.

Der Monotheismus ist schon überhaupt ein restriktiver Begriff. Er ist dieß schon insofern, als er nicht behauptet, daß nur Eines überhaupt (was auch eine bloße todte Substanz seyn könnte), sondern daß nur Ein Gott sey. Er hat aber, wie wir früher gesehen, entweder gar keinen, oder hat den besonderen Sinn, daß Gott nur seiner Gottheit nach Einer ist. Nur in diesem Sinne, wie wir uns überzeugt haben, ist zu sagen, er sey der einzige Gott. Dieß läßt sich nun aus unserm Begriff vollkommen herleiten. Denn Gott ist nach diesem Begriff nicht überhaupt nur Einer, sondern allerdings Mehrere, er ist 1, er ist 2, er ist 3. Aber weil er nicht als 1, nicht als 2, nicht als 3 insbesondere, sondern nur erst als 1 + 2 + 3 Gott ist, so ist er, obwohl Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott[1].

Es ist hier eine Mehrheit gesetzt, nicht eine Vielheit. Vielheit nämlich ist, wenn B, C, D gesetzt sind, deren keines das andere und doch eins ist was das andere, etwa A, so daß in dieser Hinsicht B + C + D = A + A + A; wobei dann A, inwiefern es weder insbesondere B noch insbesondere C oder D ist, sich als gemeinschaftlicher oder Gattungsbegriff von diesen verhält. Nun können aber die drei Potenzen weder überhaupt unter einen gemeinschaftlichen Gattungs-

[1] Nun ist auch ein Unterschied zu erkennen zwischen den Ausdrücken „Einzigkeit" und „Einheit". Wenn nämlich die Einzigkeit nicht mehr in die Substanz (die Materie Gottes, s. S. 50), sondern in Gott gelegt ist: hier muß die Einzigkeit, in Rücksicht auf jene Mehrheit, Einheit genannt werden.

begriff gebracht werden, indem sie selbst die höchsten Gattungen oder Arten (summa genera, sive εἴδη) des Seyns sind, noch kann insbesondere Gott der Gattungsbegriff von ihnen heißen; denn Gott ist sie selbst, individuell, indem sie nicht getrennt, sondern nur zusammen oder in der Einheit betrachtet Gott sind, also B + C + D hier nicht = A + A + A, sondern nur = A (Gott) ist. Es sind also nicht etwa drei Naturen oder drei Substanzen gesetzt. Obgleich man sagen kann, daß diese drei Potenzen an die Stelle der Substanz getreten sind, die allerdings nur Eine ist, so sind sie doch selbst nicht Substanzen, sondern reine Actualitäten, weil sie außer dem Actus (der Einheit) nichts seyn würden, also auch keine für sich, d. h. in der Trennung von den anderen, sondern jede nur in unauflöslicher actueller Einheit das ist, was sie ist. Und weil nun dieses Mehrere-Seyn in Ansehung Gottes eben sein Gott-Seyn ist, so können sie auch nicht mehrere Götter seyn[1].

[1] Es ist aus der Genesis des Monotheismus, wie sie im Bisherigen gezeigt worden, offenbar, daß in demselben die Einzigkeit der Substanz, welche früher allein da war, sich zu einer wahren Mehrheit von Potenzen aufhebt, die wir eine substantielle nennen können, theils weil ihr jene Einzigkeit der Substanz wirklich zu Grunde liegt, weil sie an die Stelle derselben ebenso tritt, wie wir nun umgekehrt sagen können, daß jene Einzigkeit statt ihrer und insofern statt aller (omnium instar) war, theils weil diese Potenzen, obgleich höchst lebendig in sich, doch gegen jenen ewigen Willen, vermöge dessen sie allein da sind, und der allein das reale Band ihrer Einheit, demnach allein eigentlich der Gott ist, weil sie gegen diesen, sage ich, in dem nichts Substantielles ist, sich wirklich nur als substantiell verhalten. Wenn die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz die Materie der drei Potenzen genannt werden kann, so sind wieder die drei Potenzen anzusehen als die unmittelbare Materie des in ihnen auf- und absteigenden Willens, der eigentlich der Gott ist. Der Ausdruck substantielle Mehrheit, oder daß Gott, nur als solcher — einzig gesetzt, nothwendig der Substanz nach Mehrere sey, könnte nur insofern Anstoß erregen, als man sich damit die ursprüngliche Einzigkeit der Substanz als gleichsam vernichtet und auf keine Weise mehr fortdauernd dächte. Aber der Sinn ist nur, daß sie nicht als eine seyende, gegenwärtige, nicht aber, daß sie nicht als eine nicht seyende, und gleichsam als eine beständige (bleibende) Vergangenheit fortdaure; denn eigentlich ist sie nur in einer immerwährenden Aufhebung und Aufschließung in die Mehrheit begriffen; um aber immerfort aufgehoben zu werden, muß sie auch immerfort (nunquam non) daseyn. Sie ist eben das immerfort nur Daseyende, nie zum wirklichen Seyn sich Erhebende, das nur in der beständigen Verneinung

Der Monotheismus steht noch besonders dem Pantheismus entgegen, weil nach diesem Gott in der That nur Einer, nämlich der blind Seyende ist, was in dem wahren Begriff bloß als eine Potenz des göttlichen Seyns vorkommt. Insofern ist der Pantheismus eigentlich nichts weniger als Pan-Theismus, weil er seinen letzten Grund nur in dem Begriff hat, nach welchem Gott die unendliche potentia existendi ist, ob er gleich, wie wir gesehen, selbst nicht auf diesen Begriff zurückgeht. Aber nicht diese unmittelbare Macht des Seyns, die, für sich und absolut genommen, nur zum blinden, unbeweglichen, sich selbst nicht wissenden Seyn der Spinozischen Substanz führen könnte, sondern nur erst das sie negirt oder als Potenz Enthaltende ist der wahre Begriff, der Begriff Gottes im eigentlichen Sinn. Aber eben darum ist diese unmittelbare Macht zu seyn, in ihrer Unterordnung, durch welche der Pantheismus selbst in der bloßen Möglichkeit erhalten wird, also können wir sagen, der Pantheismus selbst in seiner bloßen Möglichkeit ist der Grund der Gottheit und aller wahren Religion. Darin liegt, wie schon bemerkt, der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf so viele ausgeübt hat, ein Zauber, den die Reden derjenigen nicht aufheben können, die selbst nicht bis auf diesen Urbegriff zurückgehen.

Vorhandene, immer Vorfindliche, das nur gesetzt wird, nicht um gesetzt, sondern um nicht gesetzt, um aufgehoben zu werden, das nur im Nichtsetzen zu Setzende, nichtwissend (d. h. indem sie nie zum Gegenstand des Wissens, zum wirklichen Seyn erhoben wird) Gewußte, woraus unter anderem erhellt, was von denjenigen zu halten ist, die dieses im Nichtwissen Gewußtwerden (ignorando cognoscitur) auf Gott selbst übertragen. Dieses immer Daseyende, nicht Gewollte, von selbst sich Einstellende ist eben jenes Wunderliche, auf das alle Philosophie unter dem einen oder andern Namen stoßen muß, und mit dem sich die Meisten sonderbar gebärden, weil der Philosoph gewissermaßen sich weigern muß es zu setzen, und doch ebensowenig es wegbringen kann oder nicht setzen, woraus eben folgt, daß er es nichtsetzend setzen muß, und eben das, was ihn daran irrt, muß er zur Erklärung machen und es aussprechen, als das eigentlich nur gesetzt wird, um verneint und also eigentlich nicht gesetzt zu werden, aber um es verneinen zu können, doch ebenfalls zu Setzende, jedoch nur gleichsam nicht wollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nicht Gewollten; denn das eigentliche Wollen, wie das eigentliche Denken, fängt vielmehr erst mit der Verneinung, mit dem Nichtwollen desselben an. (Aus einem andern Manuscript beigezogen.)

Der Monotheismus ist gerade nichts anderes als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus — nicht der bloß verdammte, gescholtene oder auch bloß weibisch beklagte, sondern, wie gesagt, der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen wahre Gewalt erlangt, dem nicht eigentlich dieser nur überwundene, zur Ruhe gebrachte und befriedigte (zum Frieden gebrachte) Pantheismus zu Grunde lag. Das beständige Wehren und Polemisiren gegen Pantheismus von manchen Philosophen und Theologen zeigt nur, daß sie selbst seiner nicht Meister geworden, daß sie jenes ihn wirklich zur Ruhe bringende, begütigende System, das nur im Monotheismus seyn kann, nicht gefunden haben; indem sie vielmehr diesen schon in ihrem Theismus zu haben meinten, mußte früher oder später gerade diese Vermengung des Theismus mit dem Monotheismus die unsägliche Verwirrung und das Unheil erzeugen, daß selbst religiös seyn Wollende den Pantheismus als das einzige wissenschaftlich nothwendige System sich vorstellen konnten, dem sie nichts als einen seichten Glauben entgegenzustellen wußten. Jener Grundbegriff, der auch die Voraussetzung des Monotheismus selbst ist, ohne welchen es auch keinen Monotheismus, sondern bloß schaalen Theismus geben würde, der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz alles Seyns, nach welchem also auch hinwiederum alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen. Wo dasjenige fehlt, was durch die wahre Idee Gottes überwunden ist, da kann auch diese Idee selbst nicht seyn, und insofern ist der bloße Theismus, der eben jenes Princip in Gott zu erkennen sich weigert, der bloße Theismus ist darum ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System. Gerade auf jenes Princip, wornach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes ist, bezieht sich das wahre Gefühl. — Da es nicht nur für die gegenwärtige Zeit, sondern da es insbesondere auch für die Folge der gegenwärtigen Untersuchung höchst wichtig ist, daß Sie diese drei Denkarten, die man durch Theismus, Pantheismus und Monotheismus bezeichnet, wohl unterscheiden und diese

Unterschiede sich tief einprägen, so will ich bei dieser Gelegenheit noch einiges über diese Verschiedenheit der religiösen Denkart bemerken, unter denen die zwei, Monotheismus und Pantheismus, auf jeden Fall einander näher liegen und sich verwandter sind, als einer von ihnen dem Theismus ist.

Weil es nicht darauf ankommt, Gott bloß überhaupt zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu sehen, sondern in ihm den auch als Geist seyenden, das bestimmte Seyende, das Seyende, das es ist, zu sehen, darum ist, wie schon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zusatz nöthig. Theismus ist derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (θεός) gesetzt ist, nicht der bestimmte Gott (ὁ θεός), der Gott, der es ist[1]. Der wahre Gott, der als Geist auch seyende, kann, wie bewiesen, nur der All-Einige seyn. Unter Theismus kann man daher die Denkart verstehen, die zur Erkenntniß des lebendigen, d. h. des all-einigen Gottes nur nicht fortgegangen ist. Soweit ist Theismus ein bloßer Mangel; insofern kann wahre, d. h. wissenschaftliche Philosophie nicht bei ihm bleiben, sondern geht nothwendig entweder zu Pantheismus oder zu Monotheismus fort. Der Theismus ist das Unbestimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen, ist jedenfalls ein Zusatz nöthig. Der Zusammensetzungen mit Theismus gibt es aber nur zwei: Pantheismus und Monotheismus. Beide Denkarten haben das miteinander gemein, mehr als bloßer Theismus zu seyn. Jacobi, der sich rühmte, reiner Theist zu seyn, obgleich er nebenbei behauptete, nach Begriffen der Vernunft sey der Gedanke des persönlichen, also des lebendigen Gottes ein unmöglicher, Jacobi hat in

[1] Es muß übrigens schon im Begriff Gottes eine Eigenthümlichkeit liegen, die den Grund davon enthält, daß Gott auch unbestimmter Weise, bloß als θεός gesetzt werden kann, nicht bestimmter Weise, als ὁ θεός. Dieses ὁ θεός heißt im Griechischen soviel als ὁ ὢν θεός, was wir umschreiben müssen: der Gott, der es ist. Diesem Gott, der es ist, steht nicht gerade der Gott, der es nicht ist, sondern nur der Gott, der es nicht ist, entgegen, ein Unterschied, den die deutsche Sprache ebenfalls Schwierigkeit hat auszudrücken; der Gott der es nicht ist, wäre griechisch ὁ οὐκ ὢν θεός, der Gott, der es nur nicht ist (dem nur etwas fehlt zum eigentlichen Begriff Gottes), wäre nur ὁ μὴ ὢν θεός.

seiner Polemik gegen die sogenannte Identitätsphilosophie das Wort Pantheismus ganz gemüthsruhig durch All=Eins= oder All=Einheits=Lehre übersetzt, unstreitig um sie damit als Spinozismus darzustellen. Er hatte nicht überlegt, daß längst im allgemeinen wie im christlichen Sprachgebrauch der einzige Gott gleichfalls der all=einige genannt wird, daß also nicht bloß der Pantheismus, sondern auch der Monotheismus eine All=Einheitslehre ist. In der All=Einheit für sich und ohne nähere Bestimmung kann also der Unterschied der beiden Lehren oder Begriffe nicht liegen. Im Gegentheil eben dieß ist beiden gemein, mehr als eine bloße leere Einheit, eine All=Einheit zu behaupten. Ihr Unterschied aber ist dieser: Der Pantheismus, so wie er sich im Spinozismus ausgesprochen, kennt an sich allerdings nur Ein Princip, die blinde Substanz. Aber mit dem bloßen blinden Seyn läßt sich kein System machen, und so sieht sich Spinoza denn doch genöthigt, neben der Einheit eine Allheit zu statuiren. Seine Philosophie ist keine leere Einheitslehre[1]. — Spinoza ist kein bloßer Nachfolger der Eleaten, sein Eins ist nicht die abstrakte parmenideische Eins, sondern ein wahres All=Eins. Er, in dem sich der reifende Verstand eines herangewachsenen und die Sache selbst wollenden Zeitalters zuerst aussprach, er konnte auf jene dürftigen Elemente, deren Armuth schon die sokratische Dialektik gezeigt hatte, und in denen nur etwa eine antisokratische Dialektik unseres Zeitalters eine hohe Weisheit sehen kann, — auf diese Elemente der erst anfangenden abstrakten Spekulation konnte ein Geist, wie Spinoza, nicht zurückkehren. Seine Substanz ist nicht ein bloßes leeres Eins, er hat sie als die ausgedehnte und denkende Substanz[1]. Seine ausgedehnte Substanz ist offenbar nichts anderes als das a potentia ad actum Uebergegangene, das sich selbst als Wesen, als Subjekt, als Potenz verloren hat; sie entspricht unserm Seynkönnenden der ersten Potenz,

[1] Man kann daher im Pantheismus selbst wieder einen mehr negativen, und einen im Verhältniß zu diesem positiven unterscheiden. Der rein negative Pantheismus ist der, welcher nichts als die bloße Unendlichkeit kennt, die reine unterschiedlose Substanz. Dieses ist die Einheitslehre und, wenn man will, der Pantheismus des Parmenides. Der im Verhältniß zu jenem positive ist der, welcher gleichwohl in dieser Substanz Unterschiede, und in diesem Sinn eine Allheit hat.

das im Seyn allerdings nicht mehr Potenz, sondern selbstlos, zur substantia extensa geworden ist. (Schon der passive Ausdruck substantia extensa zeigt, daß sie ihrer Wurzel nach etwas anderes, und daß sie als substantia extensa ein nur Gewordenes ist). Das Denken als das zweite Attribut, unter dem Spinoza die Substanz betrachtet, könnte mit unsrer zweiten Potenz gleichgestellt werden, der die erste als Subjekt, als durch sie Modificables dient. Aber dieses zweite Attribut hat Spinoza im Grunde bloß von Cartesius aufgenommen, der neben der Ausdehnung das Denken als selbständiges Princip aufgestellt hatte, und Spinoza läßt auch die beiden Attribute ebenso gleichgültig, ohne gegenseitige Einwirkung nebeneinander, als sie Cartesius gelassen hatte; sie sind ihm bloß durch die gemeinschaftliche Substanz vermittelt, und so fällt Spinoza da, wo uns die dritte Potenz als Geist steht, in die todte allgemeine Substanz zurück. Er weiß an der Stelle unseres Dritten nur eben die Substanz selbst wieder zu setzen, das im Denkenden und im Ausgedehnten gleiche Wesen, — die bloße Indifferenz. Der Fehler des Spinoza liegt also nicht darin, daß er eine All-Einheit behauptet, sondern darin, daß diese All-Einheit eine todte, unbewegliche, unlebendige ist. Die Polemik gegen den Pantheismus könnte also eine doppelte seyn. Man kann ihm vorwerfen, daß er mehr als Theismus, daß er eine All-Einheit überhaupt, daß er nicht einen bloß leeren, nichts in sich enthaltenden und in diesem negativen Sinn Einen Gott statuirt. Dieß ist die Polemik des seinerseits mit diesem bloß negativen Eins zufriedenen, aber seinem eignen Geständniß nach impotenten Theismus. Bis jetzt kannte dieser leere Theismus nur Einen Gegensatz, den eigentlichen Pantheismus. An Monotheismus hatte er nicht gedacht, es fiel ihm nicht ein, daß es außer Theismus und Pantheismus noch ein Drittes gebe, nämlich eben Monotheismus; ich darf sagen, daß ich in meinen Vorlesungen zuerst wieder diesen Begriff geltend machte. Mit bloßem Theismus läßt sich allerdings der Pantheismus nicht widerlegen. Die wahre Widerlegung in der Philosophie besteht überhaupt nicht darin, sogenannte Einwürfe gegen ein System oder eine Behauptung zu machen, sondern darin, sein positives Gegentheil

aufzustellen. So viel vermochten nun die Theisten nicht in Bezug auf Pantheismus. Denn sein positives Gegentheil ist Monotheismus, zu dem sie selbst nicht fortgingen. Der bloße Theismus schließt von Gott die Allheit, also eben damit das Positive im Begriff des Monotheismus aus. Der Pantheismus hat vor ihm die Allheit voraus, dagegen begreift er die Einheit in dieser Allheit als eine bloß substantielle. Da indeß eine Einheit, welche nicht eine substantielle Allheit zur Grundlage hat, selbst nicht über dem bloß Substantiellen zu erhalten ist, so sinkt die im Theismus behauptete Einheit ebenfalls zur bloß substantiellen herab. In Bezug auf die Einheit sind also Theismus und Pantheismus einander gleich. Der Gott des Spinoza ist auch ein Gott, außer dem kein anderer ist, und wenn die Erklärung, welche ein vielbelobter Theologe (Reinhard) von der Einheit Gottes gibt, indem er sagt: die Einheit sey illud attributum Dei, quo negatur plures substantias infinitas esse, eine richtige ist, so ist Spinoza ein ebenso guter Monotheist als dieser Theologe. Wodurch will sich also der Theismus von dem bloßen Pantheismus wissenschaftlich unterscheiden? Gewöhnlich sagt man, der Gott des Spinoza sey ein unpersönlicher, der des Theismus ein persönlicher. Aber zwischen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugestandenermaßen nicht zu begreifenden, ja sogar als unmöglich einzusehenden Persönlichkeit Gottes ist kein wissenschaftlicher Unterschied. — Es gehört allerdings auch Glaube zur Wissenschaft, aber hier vorzüglich heißt es: Zeige mir deinen Glauben mit deinen Werken, dann will ich an deinen Glauben glauben. Wer aber seinem Glauben mit seinen Behauptungen widerspricht, z. B. wenn er sagt: ein persönlicher Gott sey unmöglich, also unvernünftig, dessen Glaube kann wenigstens nicht ein Vernunftglaube heißen. Eine andere gewöhnliche Unterscheidung ist: „der Gott des Pantheismus sey ein bewußtloser, der des Theismus ein selbstbewußter". Aber ein Selbstbewußtseyn ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewußten wenigstens drei innere Unterschiede zu setzen. Der Selbstbewußte ist 1) der, der sich bewußt, 2) der, dessen er sich bewußt ist, und nur weil dieser nicht ein anderer und außer jenem vorhandener, sondern

einer und derselbe mit ihm ist, also tertio loco erst kann er als der Selbstbewußte gedacht werden. In der leeren, unterschiedlosen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewußtseyn so unbegreiflich als die Persönlichkeit, — ja man muß sogar mit Fichte, der deßhalb vor länger als 30 Jahren des Atheismus beschuldigt wurde, behaupten, daß in einer bloßen leeren Unendlichkeit Bewußtseyn und Persönlichkeit rein unmöglich seyen.

In Bezug auf die Schöpfung ist der Theismus ebenso unvermögend oder vielmehr unvermögender als der Pantheismus. Der Theismus sagt zwar auch, daß alles Seyn bei Gott ist, aber dieß ist bloß negativ gemeint, es soll damit nur gesagt seyn, daß keine Möglichkeit des Seyns außer Gott ist, aber bei ihm selbst ist auch keine solche Möglichkeit, er ist daher ein absolut impotenter Gott. — Jacobi, dem, wie sein eigner Freund J. G. Hamann sagt, der Spinozismus als ein harter Stein im Magen liegen geblieben ist, gab vor, den Pantheismus nicht zu wollen, aber er wollte doch auch nicht das, was ihn eigentlich aufhebt, vielmehr drückte er eine ganz gleiche Apprehension aus gegen alles, was über den schaalen Theismus der sogenannten Aufklärungsepoche, die auch ihn sich allmählich assimilirt hatte, hinausgeht. Aber der Pantheismus läßt sich nicht stillschweigend beseitigen; um ihn wegzubringen, muß man sein Gegentheil wollen. Unter diesen Umständen blieb namentlich dem genannten Philosophen nichts übrig als dem Pantheismus theoretisch Recht zu geben. Jacobi war tolerant gegen den Pantheismus: er war im Grunde der einzige Inhalt seiner eignen Philosophie. Er mußte die Fortdauer des Pantheismus wollen, denn dieser gab seiner Philosophie das einzige Interesse; wie es Personen gibt, die krank seyn wollen, weil ihnen dieß Gelegenheit gibt, von sich selbst zu reden und ihre sonst durch nichts interessante Persönlichkeit durch solches Reden interessant zu machen. — Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, so wie die Idee des lebendigen Processes. Aber gerade dieß war vermuthlich die Ursache, warum er von jenem leeren Theismus noch anerkannt oder doch tolerirt wurde. Sowie aber eine spätere Philosophie aus der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum schöpferische,

produktive zu machen suchte — jetzt schien selbst der Name Pantheismus nicht mehr verurtheilend genug; Jacobi nannte diese Philosophie, in der freilich allerdings von einer Genesis, einem Werden, einem Proceß die Rede war, baaren Naturalismus, dem er seinen reinen Theismus entgegensetzte, unbekümmert darum, oder wahrscheinlich nicht wissend, daß in der theologischen Sprache Naturalismus und Theismus völlig gleichbedeutende Begriffe waren.

Tiefere Theologen übrigens kennen auch die wahre Tiefe des Pantheismus und wissen, daß er nicht durch bloße Worte, daß er nur durch ein ihm entgegengesetztes positives Wissen zu überwinden ist. Bedenkt man aber, daß gerade diejenigen, welche reine Theisten zu seyn sich rühmen, am meisten gegen hereinbrechenden Pantheismus schreien und warnen, nicht etwa bloß in gelehrten Schriften oder auf Kathedern, sondern selbst von der Kanzel, ja in Lehrbüchern für Schulknaben, so ist es nothwendig zu denken, daß hinter dieser Angst vor dem Pantheismus nur die vor dem Monotheismus verborgen sey, d. h. die Angst, daß es in der Wissenschaft doch endlich zu etwas Positivem kommen möchte und das leere theistische Gerede, das seit langer Zeit sich in den allgemeinen und bis in den Volksunterricht verbreitet hat, daß dieses in Verbindung mit dem erbaulichen Reden von einem bloß persönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott, sondern eigentlich nur sich selbst verherrlichen wollen, worin allein ihre Person noch etwas zu seyn scheinen kann, daß dieß alles der Fülle einer wahren und positiven Erkenntniß weichen müsse, von der sie vielleicht nicht so Unrecht haben zugleich den Untergang desjenigen zu fürchten, was sie ihre Denkfreiheit nennen, worunter sie nämlich eigentlich ihre Freiheit vom Denken, ihre Freiheit nicht zu denken, verstehen, die Freiheit des selbstbeliebigen und gedankenlosen Redens über die höchsten Angelegenheiten des Staats, der Wissenschaft und der Religion.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß der Monotheismus nur Sinn hat, wenn er als der Begriff verstanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer ist, mußten Sie unwillkürlich und von selbst an eine Lehre erinnert werden, die insgemein als eine speciell christliche angesehen

wird, die Lehre von der Dreieinheit Gottes. Es wäre Affektation, wenn ich über diesen Zusammenhang mich zu erklären vermeiden wollte. Ich will also nun gleich bemerken, daß, wenn statt der All-Einige der Dreieinige gesagt würde, dieß nur der bestimmtere Ausdruck des All-Einigen seyn würde. Es kann dieß manchem unerwartet scheinen, entweder weil er die Lehre, in welcher der Ausdruck dreieinig vorkommt, als eine ausschließlich christliche, ja als eine bloß willkürliche, zufällige Satzung des Christenthums anzusehen gewohnt ist, oder weil er die Lehre von dem dreieinigen Gott als ein undurchdringliches und unbegreifliches Geheimniß sich vorzustellen gewohnt ist. Beiden muß unerwartet seyn, diese Lehre als eine allgemein menschliche nachgewiesen zu sehen und als eine solche, die schon mit dem Begriff des Monotheismus, d. h. des all-einigen Gottes, gegeben ist. Was die Ersten betrifft, die verwundert seyn könnten, eine Lehre, die sie für eine partiell christliche halten, und der sie aus diesem Grunde allein schon den Beifall dessen, was sie ihre Vernunft nennen, versagen zu müssen glauben, — diese Lehre im letzten Princip als identisch mit einer Lehre zu finden, auf die sie selbst bauen, die sie sich nicht zu widersprechen getrauen würden, nämlich der Lehre von dem einzigen Gott: so will ich nur Eine Frage an sie richten. Wenn jene dem Christenthum angeblich allein angehörige Lehre von dem dreieinigen Gott nicht auf irgend eine besondere Weise zusammenhängt, ja im letzten Princip identisch ist mit dem Monotheismus, wie wollen sie erklären, was doch am Tage liegt und sie auf keinen Fall in Abrede ziehen können, daß der Monotheismus erst mit dem Christenthum und durch dasselbe weltgeschichtlich geworden ist? Die andern aber, welche jene christliche Lehre zwar nicht im absoluten Geheimniß (denn gepredigt soll sie doch werden), aber wenigstens gern in der Unverständlichkeit erhalten wollen, möchte ich fragen, ob sie denn nicht schon an der offenbaren und nicht zu verhüllenden Verlegenheit, in der sie sich befinden, wenn sie die Lehre von dem einzigen Gott entwickeln sollen, bemerken könnten, daß auch diese keineswegs eine so ganz von selbst sich verstehende Lehre ist, als insgemein und von ihnen selbst angenommen wird.

Wenn nach allem diesem jede Lehre, der es an dem Begriff des all-einen Gottes fehlt, nur Theismus seyn kann, so war es ein richtiger Takt, welcher die der Offenbarung und daher auch allen positiven Lehren derselben Abholden, die von ihren Gegnern Naturalisten genannt wurden, bewog sich selbst Deisten zu nennen. Insbesondere versteht man unter Deisten die sogenannten Unitarier, d. h. alle, die die Mehrheit in Gott leugnen. In neuerer Zeit (genau weiß ich nicht, wem diese sinnreiche Erfindung gebührt) haben sich die Theisten von ihnen unterscheiden wollen, wahrscheinlich nur um sich nicht unbedingt als Naturalisten zu bekennen, oder weil jede Sekte gern noch eine andere unter sich hat, gegen die sie sich als rein und lauter darstellen kann. Kant erklärt den Unterschied so: Deist sey derjenige, dem Gott eine bloße blinde Wurzel des Seyns, also vorzüglich etwa der Spinozist; Theist aber sey der, welcher einen vernünftigen Welturheber annehme. Aber die, welche sich ehmals Deisten nannten, z. B. die englischen Naturalisten des 17. Jahrhunderts, waren auch nicht alle Spinozisten, und im Gegentheil, die meisten derselben waren vielleicht zu gemäßigte und vernünftige Leute, als daß sie den Glauben an einen vernünftigen Welturheber nicht ebenso gut mit ihrem Rationalismus zu vereinigen gewußt hätten, als manche, die sich heutzutag reine Theisten oder Rationalisten nennen. Denn beides kommt doch auf eins heraus. Was nicht Monotheismus ist, heiße es nun Deismus oder Theismus, ist dem Christenthum nicht angemessen; denn letzteres ist wesentlich Monotheismus, so daß sein ganzer Unterschied von der sogenannten bloßen Vernunftreligion nur darin besteht, Monotheismus zu seyn, und daß die Annahme oder Verwerfung dieses Monotheismus über die Annahme oder Verwerfung des Christenthums selbst entscheidet.

Es ist mir unmöglich, hier eine andere auf die Theologie sich beziehende Bemerkung zu unterdrücken. Wenn es an dem ist, und ich glaube den unwiderleglichen Beweis davon geführt zu haben, daß wir nur erst wirklich von Gott reden, wenn wir von dem — wesentlich oder wirklich — All-Einigen reden, so kann man fragen, wofür wohl dasjenige zu halten sey, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erst

folgt? Was kann man dort, wo man die Drei- d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anders vortragen als eben bloßen Theismus? Wenn dem so ist, so kann man sich nicht sonderlich wundern, daß der Kampf, den die Theologen gegen den Rationalismus führen, bisher von so weniger Folge begleitet war; denn er ist nicht auf dem Punkt, wo er bis jetzt geführt wird, zu entscheiden, er muß viel früher entschieden werden. Auch lehnen sich die Rationalisten doch nur gegen die Unverständlichkeit der Hauptlehren auf, mit denen das Christenthum steht oder fällt, und übrigens ist es ein ganz billiges Verlangen, daß jeder mit dem was ihm zu glauben angemuthet wird, wenn er es auch nicht ganz einsieht (dazu gehört freilich mehr), aber daß er doch wenigstens einen Begriff, irgend einen Sinn oder Verstand damit verbinde. Die Rationalisten verlangen allgemein menschliche Lehren. Nur sehen sie diese freilich in den christlichen nicht — aber die Theologen auch nicht; beide haben sich also nichts vorzuwerfen. Die Unverständlichkeit aber kommt nicht von den Lehren selbst, sondern von den Grundsätzen her, welche die Theologen selbst gleich vornherein aufstellen. Von diesen aus gibt es allerdings keinen Weg in das Christenthum, denn sie sind so leer, in sich so wenig positiv (in dem Sinn, in welchem auch die Lehren der Philosophie positive seyn sollen), daß von solcher Leerheit und Negativität zu den christlichen Lehren kein verständlicher Uebergang ist, nicht weil sie christliche oder ihrer Entstehung nach positive, sondern weil sie ihrem Inhalt nach positive sind.

Was aber die Meinung betrifft, daß der Begriff der Dreieinheit ein ausschließlich christlicher sey, so werden wir in der Folge Gelegenheit genug haben, zu zeigen, daß er dieß nicht sey. Von jeher war es daher gewöhnlich, Fußtapfen und Anzeigen der christlichen Idee in den heidnischen Religionen aufzusuchen. Man braucht nicht gerade nur an die indische Trimurti zu denken, die, wie sich später ergeben wird, nur eine sehr partielle Form dieser Idee ist, — aber eine Dreizahl von Potenzen zeigt sich als eigentliche Grundlage derselben[1]. Was soll es aber

[1] Man sehe nur, wie Plutarch, ohne von dieser christlichen Lehre etwas zu wissen, dieß nachzuweisen sucht, de Isid. et Osir. c. 36.

überhaupt heißen: diese Idee sey eine speciell christliche? Aus dem Monotheismus ist alle Religion, also natürlich auch die christliche erwachsen. Das wahre Verhältniß ist daher gerade das umgekehrte von dem, was man damit ausdrücken will. Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen; sie ist schon das ganze Christenthum im Keim, in der Anlage, sie muß darum älter seyn, als das in der Geschichte erscheinende Christenthum. Uebrigens ist meine Meinung nur diese: die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheits-Idee. Niemand denke also, es sey mit dem, was bis jetzt vorgetragen worden, mit dem Begriff des Monotheismus, auch schon jene christliche Lehre mit all' ihren Bestimmungen gegeben (unsere ganze gegenwärtige Entwicklung hat überhaupt die Mythologie, nicht die Offenbarung im Auge). Es läßt sich wohl denken, daß dieser Baum aller Religion, der seine Wurzeln im Monotheismus hat, zuletzt nothwendig in die höchste Erscheinung des Monotheismus, d. h. in das Christenthum, ausgehe. Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen können[1]. Daher ich nun vielmehr wünschen muß, daß Sie diese Erinnerung vorerst ganz bei Seite setzen und der fernern Entwicklung als einer rein philosophischen folgen. Ich habe dieses Zusammenhangs nicht erwähnt, um etwas darauf zu gründen, vielmehr um jede voreilige Einmischung abzuwehren, und kehre daher in die rein wissenschaftliche Entwicklung zurück.

[1] Es sind nur die ersten Linien gezogen, welche vielleicht am Ende und in der letzten Ausführung bis in jene hohe Lehre fortreichen; aber dieß muß sich erst zeigen. Noch größer Unrecht würde mir aber geschehen, wenn man meine Erörterung, die, wie gesagt, sich auf den Begriff des Monotheismus rein beschränkt und noch kein weiteres Absehen hat, wenn man diese Erörterungen jenen Deduktionen der Dreieinigkeitslehre gleichstellen wollte, mit denen man heutzutag so leicht bei der Hand ist.

Fünfte Vorlesung.

Wir haben bis jetzt den bloßen Begriff des Monotheismus. Gott, wenn er wirklich ist, kann nur als der All-Einige seyn; dieß ist Resultat des Bisherigen. Von einem wirklichen Seyn war noch überall nicht die Rede. Jetzt aber fragt es sich um das wirkliche Seyn. Die bestimmtere Frage ist: Wie kann Gott auf die jetzt zum voraus bestimmte Weise seyn? Unter diesem Seyn wird ein wirkliches, ein mit Actus verbundenes Seyn verstanden. Denken wir uns nun Gott unmittelbar auf die vorbestimmte Weise seyend, nämlich so, daß er in der ersten Potenz als das rein nicht Seyende (als — A), in der zweiten als das rein Seyende (reines + A), in der dritten als im nicht Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) seyend, und umgekehrt im seyend-Seyn als nicht seyend (als Potenz, als Macht zu seyn) gesetzt ist: denken wir ihn auf diese Weise seyend, so ist leicht einzusehen, daß in diesem Seyn durchaus kein Actus, daß also dieses Seyn auch kein actuelles, wirkliches seyn würde. Ich sage: in diesem Seyn wäre kein Actus. Denn Actus, der immer zugleich Bewegung ist, ist nur, wo Anfang, Mittel und Ende außer einander und sich ungleich sind. Wo Anfang, Mittel und Ende in eins fallen oder ineinander sind, da ist Nichtbewegung, Nichtactus. Nun sind aber in dem angenommenen Seyn diese drei termini, der terminus a quo, der terminus per quem und der terminus ad quem, diese drei sind nicht wirklich auseinander zu bringen. Denn das seyn Könnende, solange es nur dieses und nicht das wirklich Seyende ist (so lang nicht selbst seyend), so lang ist es ja dem rein Seyenden oder dem Zweiten Subjekt, oder: es ist

das Zweite (in dem prägnanten Sinn, den wir dem ist früher vindicirt haben), also es ist ihm nicht ungleich, sondern gleich. Ihm ungleich wird es erst, wenn es sich selbst in das Seyn erhebt; solang es aber innerhalb des nicht Seyns stehen bleibt, ist es was 2 ist, nämlich, wie wir ebenfalls früher gesehen haben, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit mit diesem. Alle Unterscheidung macht die Selbstheit; wo keine Selbstheit, ist kein Gegensatz. Das Seynkönnende ist in dem rein Seyenden ohne Störung und ohne Widerspruch. Wir haben 1 (die erste Potenz) bestimmt als das selbstisch seyn Könnende, 2 (die zweite Potenz) als das nicht selbstisch seyn Könnende, als das an sich Unselbstische. Aber das selbstisch bloß seyn Könnende, nicht Seyende, solang es dieses ist, ist wie das an sich Unselbstische. Beide schließen sich nicht aus; das selbstisch bloß seyn Könnende schließt das Unselbstische von sich erst aus, wenn es wirklich selbstisch ist. Die Identität beider Gestalten beruht eben darauf, daß sie gegeneinander keine Selbstheit haben. 1 haben wir bestimmt als das nicht actu Seyende. Aber auch die zweite Potenz, das rein Seyende, + A, das wir als actus purus bestimmt haben, ist eben darum, weil es actus purus ist, kein actu Seyendes, und insofern ist der actus purus = der potentia pura. Ich sage: was actus purus ist, ist eben darum kein actu Seyendes. Denn ein actu-Seyn wird nur da wahrgenommen und angenommen, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet, wo durch das Seyn irgend ein Widerstand überwunden wird. Aber gerade dieß fehlt hier, denn als actus purus haben wir eben das erklärt, das seyend ist ohne Uebergang a potentia ad actum. Das auf solche Weise seyende ist daher auch = Nichts, inwiefern es nicht als ein actu, mit Actus Seyendes gedacht werden kann.

Vergleichen wir die beiden ersten Potenzen mit der dritten, so ist 1, das lautere Seynkönnen, wie das als solches seyende Seynkönnen, also wie 3. Denn 3 ist von 1 nur dadurch unterschieden, daß es das als solches seyende Seynkönnen ist. Aber dieß ist eine bloße Bestimmung in unserem Begriff, in unserem Denken, weil 3 doch nicht wirklich das als solches seyende Seynkönnen ist. Das als solches seyende könnte es nur seyn,

wenn es das nicht-als solches seyende von sich ausschlöße. Da aber der Voraussetzung nach 1 (die erste Potenz) auch noch reines Seynkönnen ist, so kann 3 es nicht von sich ausschließen, d. h. es kann sich nicht ihm gegenüber als solches setzen. Solange 1 selbst lauteres Seynkönnen bleibt, ist es eodem loco mit 3 und von dieser Stelle nicht zu vertreiben. Um uns dieß anschaulich zu machen, wollen wir uns so ausdrücken: Die erste Potenz ist durch den Begriff Gottes als das nicht seyn Sollende (als das zum nicht Seyn, zum Mysterium Bestimmte) gesetzt, dagegen ist durch eben diesen Begriff die dritte Potenz gesetzt als das, was ex-istiren, das offenbar seyn soll, als das, dem gebührt zu seyn, als das seiner Natur nach Seyende, wie 1 das seiner Natur nach nicht Seyende ist. Das nicht seyn Sollende aber, solang es nur dieses ist, nicht wirklich hervortritt, ist es dem seyn Sollenden nicht ungleich; es wird ihm erst ungleich, wenn es wirklich ist, wie z. B. in dem Kind das Böse noch im Guten verborgen und nicht von ihm auszuschließen ist. Vergleichen wir nun ebenso die zweite Potenz mit der dritten, so ist die dritte die als solches seyende Potenz. Nun haben wir aber schon gezeigt: actus purus = potentia pura. Also schließen sich auch diese beiden nicht aus. Wir haben zwar die dritte Potenz (das als solches seyende Seynkönnen) als ausgeschlossenes Drittes bestimmt, aber diese Ausschließung ist keine reelle, sondern eine bloß logische. Die drei sind eodem loco; denn auch 2 tritt, weil es das nicht actu, sondern das nur seiner Natur, seinem Wesen nach seyende ist, so tritt es nicht über das Wesen heraus, und alle Unterschiede gehen in das bloße Wesen zurück. Das seiner Natur nach nicht Seyende, solang es das actu nicht Seyende ist, und das seiner Natur nach Seyende, solang es das auch nicht actu seyende ist, sind sich eben darin gleich, daß jedes bloß naturâ, d. h. bloß wesentlich ist, was es ist.

Fassen wir dieses Verhältniß vom höchsten Standpunkt auf, so ist Gott von dem bloßen Wesen nur dadurch unterschieden, daß er das als solches seyende Wesen ist. Aber das als solches seyende Wesen ist wie das bloße Wesen; es ist wohl ein Unterschied im Begriff, im Denken, aber kein realer Unterschied, kein Unterschied im Seyn, denn

das Seyn des als solches seyenden Wesens ist selbst noch (bis jetzt nämlich und wenn nichts anderes geschieht) = dem Wesen oder ein vom Wesen nicht unterscheidbares Seyn. Deutlicher vielleicht: das als solches seyende Wesen ist vorläufig — soweit wir es bis jetzt erkannt haben — selbst auch nur noch im Wesen, im Begriff, nicht im Seyn gesetzt. Ich will mich des schon früher gebrauchten Gleichnisses wieder bedienen. Der geometrische Punkt läßt sich auch ansehen als Kreis von unendlich kleinem Durchmesser, wo also Peripherie, Durchmesser und Mittelpunkt zusammenfallen. Wie sich nun der Punkt, der Kreis ist, d. h. den ich als Kreis denke, zu dem bloßen Punkt verhält, so verhält sich das als solches seyende Wesen, solange ich dieß selbst noch bloß denke, zu dem bloßen Wesen. Nun können Sie aber dem Punkt, den ich hier etwa an die Tafel machte, nicht ansehen, ob er bloßer Punkt ist, oder Punkt, der Kreis ist; dieser Unterschied liegt bloß in meinem Gedanken. Der bloße Punkt und der Punkt, der Kreis ist, sind dem Seyn nach von einander nicht verschieden; das Seyn des letzten ist wie das Seyn des ersten. In dem letzten denke ich zwar Unterschiede, aber ich kann diese gedachten Unterschiede nicht auseinander bringen. Die Peripherie ist eben das, was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt, und ebenso der Durchmesser ist was die Peripherie und was der Mittelpunkt ist — nämlich Punkt. Gerade so nun ist der Unterschied des bloßen Wesens und des als solchen seyenden Wesens ein bloßer Unterschied im Begriff, nicht im Seyn, denn ich kann die Unterschiede (die Potenzen) im letzteren nicht auseinander bringen; das nicht Seyende, das ich in ihm denke, ist das nicht actu, sondern das nur seiner Natur nach nicht Seyende, und inwiefern das rein Seyende, das ich in ihm gedacht habe, auch nur das seiner Natur nach, nicht actu, seyende ist, so sind diese beiden nicht reell unterschieden, und eben dieß gilt auch von dem Dritten; denn das Dritte ist vorerst auch nur das seiner Natur nach Potenz und Actus zugleich Seyende[1]. Zu einem

[1] In Platons viertem Buch von den Gesetzen findet sich eine merkwürdige Stelle, die dort als ein παλαιὸς λόγος citirt wird — als eine Sentenz der Orphiker vielleicht oder Pythagoreer, die, wenn man in ihren wahren Sinn

wirklichen Seyn also würde es erst kommen, wenn das vorjetzt bloß seiner Natur nach nicht Seyende zum actu nicht Seyenden würde. Aber dieß kann es nicht anders werden, als indem es durch einen wirklichen Actus als nicht seyend gesetzt wird, und ein solcher Actus seines nicht=seyend=Werdens setzt, wie Sie selbst sehen, voraus, daß es zuvor seyend gesetzt sey; denn, wenn es schon nicht seyend ist, kann es nicht als nicht seyend gesetzt werden. Nun kann es aber auch wieder vermöge des bloßen Begriffs oder vermöge der bloßen Natur Gottes nicht als seyend gesetzt werden (denn eben vermöge dieses Begriffs ist es nicht seyend); also bleibt nichts übrig, als daß es durch göttlichen Willen, durch göttliche That als seyend gesetzt werde. Nun möchten Sie vielleicht sagen: aber eben damit würde ja der göttliche Begriff aufgehoben, und weit entfernt, daß dadurch Gott als wirklich seyend gesetzt wäre, würde er dadurch vielmehr als nicht seyend gesetzt. Aber

eingedrungen ist, etwa so zu übersetzen wäre: Gott Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, macht sich durch seine That einen Weg, oder: bringt zur Bewegung durch, während er seiner Natur nach umwandeln würde. Dieß ist so zu verstehen: Wenn Anfang, Mittel und Ende in eins zusammenfallen, so ist keine Bewegung. Damit eine Bewegung sey, muß der Anfang oder terminus a quo, das Mittel oder terminus per quem und Ende, terminus ad quem, außereinander seyn. Im göttlichen Begriff sind, wie wir gesehen, Anfang, Mittel und Ende eins und schließen sich nicht aus. Das Seynkönnende, das das Seyn noch vor sich hat (das lautere Seynkönnen), und das als nicht seyendes noch das Gegentheil seiner selbst, das blind Seyende, seyn kann (dieß das Nächste am Seyn, also der Anfang) dieses ist noch = dem als solchen seyenden und daher bleibenden Seynkönnen, das das Seyn hinter sich und gleichsam schon überwunden hat (welches das Ende ist); und ebenso das, was das Mittel ist, weil es actus purus, aber nicht actu, sondern seiner Natur nach ist, ist es selbst dem Seynkönnenden =, und da es dem ersten, ist es auch dem dritten =. Die Potenzen sind also vermöge des bloßen göttlichen Begriffs nicht auseinander zu bringen. Wollte man sich hier, solang Gott bloß in seinem Wesen oder seiner Natur ist, eine Bewegung denken, so könnte dieß nur eine rotatorische seyn. Denn eine rotatorische Bewegung ist die auf Einem Punkt bleibende. Darum heißt es in jener Stelle: soll es zu einer wirklichen Bewegung kommen, zu einem wirklichen Weg Gottes (denn Bewegung kommt von Weg, und von einem Weg Gottes spricht nicht bloß das A. T. und andere morgenländische Schriften, sondern im Zusammenhang jener Stelle auch Platon, ferner Pindar), soll es zu einem wirklichen Weg kommen, so müssen Anfang, Mittel und Ende sich ungleich werden.

so ist es nicht. Vielmehr eben weil Gott seinem Begriff, also seiner Natur nach, der so seyende, nämlich der $-A+A\pm A$ seyende, oder kürzer gesagt, weil Gott der seiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich all-einige (= absolute Persönlichkeit) ist, eben darum kann er actu das Gegentheil seyn, indem er, vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, dadurch doch nicht wahrhaft ein anderer wird. Daraus eben, daß in seinem Begriff schon die erste Potenz als solche und demnach als das nicht Seyende, als $-A$, gesetzt wird, daraus folgt, daß wenn sie auch wirklich oder actu das Gegentheil davon ist, sie dieses Gegentheil nur ist, um als solches negirt zu werden, und also doch actu wieder $-A$ zu seyn. Daraus, daß Gott der seiner Natur nach und demnach unauflöslich all-einige ist, folgt gerade, daß, wenn er in jener Potenz, die durch seine Natur zur bloßen Potenz bestimmt ist, wirklich hervortritt, zwar das rein Seyende ($+A$) von ihr nun ausgeschlossen wird, aber sie wird darum nicht aufgehoben (dieß erlaubt die göttliche Natur nicht, welche die unzertrennlich all-einige ist). Das Letzte (daß aufgehoben) ist unmöglich, weil Gott nicht aufhören kann, der All-Einige, d. h. die Einheit der drei Potenzen, zu seyn. Das rein Seyende ($+A$) wird also dadurch, daß das nicht Seyende positiv oder seyend wird, nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil, da es zuvor oder dem bloßen Begriff nach das nicht sich Seyende war, wird es durch die Ausschließung von der ersten Potenz nur jetzt ein sich Seyendes, d. h. es tritt in ein eignes Seyn. Indem die erste Potenz ihm nicht mehr Subjekt ist (dieß kann sie ihm nur seyn, solang sie nicht selbst seyend ist), indem die erste Potenz sich ihm versagt, ihm nicht mehr Statt gibt, — nicht mehr das es Setzende ist, so wird es eben dadurch genöthigt, in sich selbst zurückzutreten, selbst Subjekt zu werden, und indem es zuvor das rein Seyende ohne alles Können war, bekommt das rein Seyende — eben durch die Ausschließung oder Negation, die die erste Potenz auf es ausübt, selbst ein Können, eine Potenz in sich, es wird selbständige Potenz; da aber dieses Können gegen seine Natur ist (denn es ist seiner Natur nach das rein seyende), so muß es streben, dieses

Können, diese Negation (denn alles Können ist eine Negation des Seyns) in sich wieder aufzuheben, sich in das was es seiner Natur nach ist, in actus purus wieder herzustellen; dieß kann es aber nur, indem es seinerseits strebt, das es Negirende (das es in Negation — in Potenz — Setzende), indem es strebt, das, gleichsam gegen die Natur oder gegen den Begriff seyend, positiv Gewordene — eben dieses wieder in sein ursprüngliches nicht Seyn, in die ihm gebührende und zukommende Potentialität zurückzuführen, so daß es sich als Actus verwirklicht, nicht sowohl durch einen Uebergang a potentia ad actum in sich selbst, als durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm. — Eben weil es das seiner Natur nach nicht Potenz, sondern actus purus Seyende ist, kann es sich nicht unmittelbar wie das Erste verwirklichen, das an sich Potenz ist und daher unmittelbar a potentia, d. h. von sich aus, ad actum übergehen kann, ihm muß erst eine Potenz gegeben werden, um actu zu seyn[1]: — also es ist das nur an der zweiten Stelle seyn Könnende, das Seynkönnende der zweiten Potenz, und wenn wir das Seynkönnende überhaupt durch A bezeichnen, so wäre also das unmittelbar a potentia ad actum übergehen Könnende, weil es sich unmittelbar, ohne etwas anderes als sich selbst vorauszusetzen, verwirklichen kann, so wäre dieses das Seynkönnende der ersten Potenz, also A^1; das rein Seyende aber, weil es nicht von selbst sich verwirklichen, d. h. a potentia ad actum übergehen kann, weil ihm erst gegeben werden muß, das Leben, d. h. die Beweglichkeit in das Seyn in sich selbst zu haben, so ist das rein Seyende das Seynkönnende der zweiten Ordnung, A^2. (Leicht zu begreifen ist jedoch, daß jene erste Potenz das Seynkönnende der ersten Ordnung und demnach A^1 nur ist, sofern sie das seyn Könnende bleibt, in ihrer Latenz, im Nichthervortreten [nur als — A ist sie A]; denn sowie sie hervortritt, hört sie, wie früher schon gezeigt, auf, Potenz, also A zu seyn; über dem Seyn hört sie auf, Macht oder Quelle des Seyns zu seyn, sie

[1] Das hingegen, was ihm eine Potenz gibt, von dem es in Potenz gesetzt wird, kann nicht selbst ein ursprünglich seyendes, dieses muß ein erst durch Uebergang a potentia ad actum seyendes seyn.

wird ein Anderes, ein sich selbst Ungleiches, wir wollen also sagen, sie hört auf A zu seyn und wird B. Durch B wollen wir auch in der Folge diese erste Potenz in ihrer Erhebung — in ihrem Andersgewordenseyn — in ihrem blinden Seyn bezeichnen). Dagegen nun das rein Seyende, dieses wird gerade durch die Ausschließung, durch die Negation, welche die erste Potenz in ihrem jetzigen Zustande als B auf es ausübt, — dadurch wird das rein Seyende erst in die Potenz erhoben, als das nicht mehr Seyende, sondern bloß seyn Könnende, demnach als A^2 gesetzt. Weil also durch das seiner Natur nach nicht seyende und demnach nicht seyn Sollende, weil durch dieses, wenn es seyend wird, das seiner Natur nach Seyende nicht aufgehoben wird (dieß erlaubt die göttliche Alleinigkeit nicht, welche eine durch den Begriff Gottes gesetzte, also eine nothwendige und unaufhebliche ist), und weil die beiden sich jetzt gegenseitig ausschließenden Potenzen (B und A^2) doch nicht auseinander können, sondern, indem sie sich ausschließen, durch die göttliche Einheit dennoch gezwungen sind uno eodemque puncto zu seyn, so kann hieraus nichts anderes entstehen, als ein Proceß, in welchem das, was das rein Seyende seyn sollte, jetzt aber in seinem Seyn gehemmt und negirt ist, eben das, von dem es negirt ist, seinerseits wieder zu negiren, es wieder in sein anfängliches Nichts, in seine Potentialität zurückzubringen, und so sich selbst als das rein Seyende, als actus purus wieder herzustellen sucht. Wir nehmen hier, wie Sie sehen, eine Ueberwindlichkeit der dem rein Seyenden entgegenstehenden Potenz an. Diese Ueberwindlichkeit wird Ihnen begreiflich seyn, wenn Sie sich zurückrufen, was früher bemerkt worden ist, daß nämlich jene Potenz des Anfangs, jenes unmittelbar Seynkönnende eigentlich nichts ist, als ein ruhender Wille, der durch bloßes Wollen sich entzündet, activ wird, daß also das Seyn dieses ersten, oder, wie wir es einmal genannt haben, daß B nichts anderes ist als ein Wollen. Nun ist in der Welt nichts, das widersteht, als ein Wollen (alle Widerstandskraft besteht nur in einem Wollen), und so wie nichts widersteht als ein Wollen, so ist auch nichts überwindlich als ein Wollen. Wie ein Wollen, das sich unversehens in uns erhebt (z. B. ein Zorn)

und in dieser Erhebung für einen Augenblick das Bessere und Höhere unsrer Natur gleichsam von seiner Stelle verdrängt und ausschließt, wie ein solches Wollen durch besänftigenden Zuspruch dennoch wieder in sich selbst zurückzubringen, in sein anfängliches Nichts, die bloße Potenz, aus der es hervorgetreten war, wieder zurückzuführen ist, und nun allen jenen höhern und bessern Mächten wieder Raum gibt, daß sie unser Inneres wieder erfüllen können: gerade so ist auch jenes Wollen, in welchem das ursprüngliche Seynkönnen sich als seyend erhob, und das wir, — als einen Willen, der eigentlich nicht wirken, nicht wollen sollte, in seinem wirklichen Seyn, den Unwillen nennen können (sowie Unthat nicht eine That bedeutet, die nicht geschehen ist, sondern die nicht geschehen sollte), gerade so, sage ich, ist auch jener Unwille, d. h. jener gegen die Natur, gegen das was seyn sollte, wirkend gewordene Wille für die höhere Potenz überwindlich. Es sucht nun aber diese — die höhere Potenz sucht jenes nicht seyn Sollende des Seyns wieder zu entsetzen, nicht um dieses (das Seyn) für sich zu nehmen, sondern im Gegentheil um sich des eignen Seyns, das ihr durch jenes aufgedrungen war, zu entledigen, sich in die ursprüngliche Selbstlosigkeit des Actus purus wieder herzustellen. Die erste Potenz aber kann das eigne Seyn, in das sie sich erhoben hatte, nicht aufgeben, ohne an ihrer Stelle, gleichsam an die Stelle, die sie jetzt leer und unerfüllt läßt, ein anderes als seyend zu setzen, und so geht eigentlich der Proceß nur dahin, daß an die Stelle des nicht seyn Sollenden wieder das gesetzt werde, dem gebührt zu seyn, das eigentlich seyn Sollende, und die zweite Potenz überwindet die erste, nicht um selbst zu seyn, sondern damit diese, indem sie zum sich-selbst-Aufgeben, zur Exspiration gebracht wird, damit diese in ihrer Exspiration wieder (wie sie es dem Begriff oder der Natur des göttlichen Seyns nach ist), damit sie in dieser Exspiration zum Aushauchenden, zum Setzenden, oder, um uns gleich in mythologischer Sprache auszudrücken, zum Sitz und Thron jenes Höchsten werde, dem allein gebührt zu seyn, und das, weil ihm das actuelle Seyn durch zwei Potenzen vermittelt ist, weil es nicht gesetzt ist von der ersten, noch von der zweiten, sondern

nur von der durch die zweite überwundenen ersten, weil es also beide voraussetzt, so ist es das nur tertio loco seyn Könnende, das Seynkönnende der dritten Ordnung, das wir darum in der Folge, wo wir es der Kürze halber nöthig finden, durch A^3 bezeichnen werden, und das, wie wir früher gesehen haben, der als solcher seyende, der sich selbst besitzende Geist, das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist.

Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der nothwendige Geist, der aber auch als solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Ueberschwengliche selbst, nicht Gott. Sie können hier den Unterschied dieses Dritten, das Geist und doch nicht Gott ist, bestimmter und deutlicher als früher auffassen. Es ist, sagten wir, der nothwendige Geist, d. h. was nothwendig Geist ist, nur Geist seyn kann. Aber Gott ist mehr als dieß, über dieß; er ist der freie Geist, d. h. der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt und frei davon ist, auch an sich als Geist nicht gebunden, auch diesen nur als eine Potenz von sich behandelt, der also nicht bloß Geist, sondern ebensowohl die andern Potenzen ist, obwohl keine von ihnen für sich, sondern nur in der unauflöslichen und unzerreißbaren Einheit. Denn Gott ist nur in den drei Potenzen, als der alles in allem wirkende, aber eben darum über sie erhabene, und obgleich in ihnen wirkend, doch von ihnen durch das Unauflösliche seiner Einheit oder All-Einheit unterschiedene.

Vergleichen wir den jetzt dargestellten Proceß mit dem früher abgeleiteten Begriff, so ist in diesem jene erste Potenz des Seyns allerdings bestimmt als das nicht Seyende, als das dem Höheren Unterworfene, was ihm Subjekt und gegen es selbst nicht seyend ist. Es ist bestimmt als das nicht Seyende, aber es ist nicht gesagt, ob es dieß unmittelbar oder mittelbar sey. Vermöge des göttlichen Begriffs kann es allerdings nur — A seyn, aber nichts verhindert, daß es durch göttlichen Willen, göttliche Freiheit, positiv, activ werde. Diese Freiheit ist Gott eben durch die Nothwendigkeit seiner Natur, — dadurch gegeben, daß seine All-Einheit eine nothwendige ist, woraus folgt, daß Er

immer und nothwendig der All=Eine ist, wie er auch sey. In diesem Sinn oder auf diesem Standpunkt kann man sagen, daß die Nothwendigkeit Gottes seine Freiheit, insofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm ist. Aber es kommt bei solchen Formeln alles auf den richtigen Verstand derselben an. Das Gefährliche der Philosophie ist eben, daß durch bloße formelle Combination manche Formel herauszubringen ist. Aber die Philosophie ist nicht wie die Mathematik, die Formeln auch für nicht wirkliche Dinge hat. In der Philosophie nützt mir die Formel nichts ohne die Sache, und es kann der Philosophie nichts Schlimmeres geschehen, als wenn Formeln, die sich auf die Kenntniß der Sache gründeten, von solchen nachgesprochen oder angenommen werden, welche nie von der Sache wußten. Nichts verhindert, sagte ich, daß jene Potenz des Seyns, welche dem Begriff nach immer Potenz seyn sollte, in Actus sich erhebe — nicht um Actus zu bleiben, sondern um actu negirt, actu als Potenz gesetzt zu werden, wodurch also der Begriff (oder die an sich unaufhebliche und unauflösliche göttliche Natur) sich dennoch behauptet. Gott ist nur äußerlich und dem Schein nach ein anderer, innerlich derselbe. Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind der verkehrte Eine, inwiefern, dem Schein nach, das was verborgen, nicht wirkend seyn sollte, offenbar und wirkend, das was positiv, offenbar seyn sollte, negirt und in Potenz=Zustand gesetzt ist. Die Potenzen in dieser Stellung sind insofern das heraus= oder umgekehrte Eine (dessen Inneres äußerlich, dessen Aeußeres innerlich ist), Universum (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichsam umgewendete Eine. Die Philologen unter Ihnen werden nicht als Einwendung dagegen ansehen, daß Lucretius, der einzige Dichter, bei dem meines Wissens das Wort universus oder ein davon abgeleitetes vorkommt, die erste Sylbe kurz braucht, während die erste von unus lang ist. Das Wort war eben im Hexameter nicht anders zu brauchen und kann nichts anders seyn als eben — unum versum). — Wenn wir indeß die Potenzen in ihrer jetzigen Gestalt das Universum nennen, so dürfen Sie darunter

noch nicht das materielle Universum denken, das Universum inwiefern es aus concreten Dingen besteht. Dieses Universum ist noch die Welt der reinen Potenzen, und insofern noch immer eine rein geistige Welt.

Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbar Aeußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit. Indem jene Potenz des Anfangs, die, nach dem Begriff, nicht seyend seyn sollte, seyend ist, so ist sie insoweit affirmirt, aber da sie nur affirmirt ist, um negirt zu werden, so ist sie ja doch eigentlich negirt, und die scheinbare Affirmation ist nur das Mittel ihrer actuellen Negation, sowie die scheinbare Negation der andern Potenzen nur das Mittel ihrer actuellen Affirmation oder Position. Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur suspendirt, aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es wirklich, actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns — der theogonische Proceß, dessen allgemeinster und höchster Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.

Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles *κατά τινα οἰκονομίαν*, d. h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegentheil darlege von dem, was er eigentlich will[1]. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer

[1] *Κατ' οἰκονομίαν* fieri aliquid dicitur, cum aliud quidpiam specie tenus geritur, quam quod vel intenditur, vel revera subest. Suicer, Th. E. T. II, p. 459.

Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und schwere Räthsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet. Nicht umsonst werden wir darum so oft in der Schrift erinnert, Aug zu seyn — nicht im gemeinen Sinn des Worts, sondern daß wir uns durch den äußern Anschein der Dinge und des Weltlaufs nicht täuschen lassen, sondern im Seyn das Nichtseyn, im Nichtseyn das Seyn erkennen. Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott [1].

Ich bemerke über den jetzt erreichten Begriff eines theogonischen Processes noch Folgendes: Unsere gegenwärtige Untersuchung wurde eben veranlaßt durch den Begriff des theogonischen Processes, auf den uns formell nothwendige Schlüsse geführt haben, aber mit dem wir keinen Gedanken zu verbinden wußten. Unsere Meinung war nämlich, daß jener theogonische Proceß im Bewußtseyn selbst objektive Bedeutung habe. Dieß angenommen aber muß der Begriff theogonischer Proceß auch unabhängig vom menschlichen Bewußtseyn eine Bedeutung haben. Eine Bewegung aber, in der Gott wirklich sich erzeugte oder erzeugt würde, scheint allen angenommenen Begriffen zu widerstreben. Da Gott selbst oder seinem Wesen nach unerzeugt ist, könnte wenigstens der Begriff eines gotterzeugenden Processes sich nur auf ein aufgehobenes göttliches Seyn beziehen. Aber ein solches auch nur zu denken, fehlten uns alle Mittel. Durch die bisherige Erörterung über den Begriff des Monotheismus sehen wir uns nun auf einen Punkt gestellt, wo eine solche Aufhebung des göttlichen Seyns nicht mehr so ganz unverständlich scheint.

[1] Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmüthiger Mann war, wie viele dieser Art (gutmüthiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: „Die Welt ist nur das suspendirte göttliche Seyn. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn geleugnet zu haben".

Die Aufhebung des göttlichen Seyns, welche die Voraussetzung des theogonischen Processes ist, kann natürlich nicht schlechthin geschehen: dieß ist unmöglich. Die Aufhebung ist eine bloß temporäre, sie ist nur Suspension. Hiebei verhält sich nun, wie Sie wohl sehen, jenes conträre Seyn zunächst und unmittelbar als das das göttliche Seyn negirende, mittelbar aber und in seinem Ende — wo es nämlich wieder in das Können, ins ursprüngliche nicht Seyn überwunden ist, verhält es sich als das das göttliche Seyn ausdrücklich setzende, Gott bejahende, im Uebergang aber, d. h. im Proceß, als das das göttliche Seyn erzeugende, theogonische Princip. Ehe wir jedoch dieß näher entwickeln, liegt uns daran, zu zeigen, wiefern nun mit der universio und der dadurch bewirkten Scheidung der Potenzen Monotheismus als Dogma gegeben, eben damit aber auch die (objektive) Möglichkeit des Polytheismus vorhanden ist.

Betrachten wir nämlich das Ganze nach oder in der universio, so sind die einander ausschließenden und in gegenseitiger Spannung befindlichen Potenzen das Aeußere und Exoterische der Gottheit. Sie sind nun eine wahre, eine wirkliche Mehrheit — (da sie im Begriff, wie wir gesehen, nicht auseinander zu bringen waren, sich nicht ausschlossen, schließen sie sich jetzt wirklich aus, indem jede der drei Potenzen in ihr eignes Selbst und in Spannung gegen die andern getreten ist. Der Grund der Ausschließung, die alles ausschließende, alles in Spannung setzende Potenz ist eben die erste, jenes Princip des Anfangs, das nicht seyend seyn sollte; dieses als omnia excludens ist, wenn wir an die andere Bedeutung des lateinischen excludere denken, wo es so viel als parere bedeutet, die omniparens natura oder potentia [1]). Die Potenzen

[1] Von den drei Potenzen verhält sich die erste als das selbst nicht Auszuschließende, aber alles andere Ausschließende. Als das nur nicht Auszuschließende — nicht eigentlich zu Bejahende, sondern nur nicht zu Verneinende haben wir sie schon gleich anfangs kennen gelernt. Aber eben als die selbst nicht auszuschließende ist sie die alles ausschließende (omnia excludens), wobei es ganz zweckmäßig ist, nicht bloß die logische, sondern zugleich die reale Bedeutung des Worts excludere im Auge zu haben = parere. (Hier sieht man, wie die logischen Begriffe zugleich reale, lebendige Begriffe sind, was sie durch ihre eigne, d. h. selbst wieder

in ihrer gegenseitigen Ausschließung also sind das Aeußere, Exoterische, das Innere, Esoterische aber ist Gott. Er ist der in allen Potenzen eigentlich Seyende, Er ist es, der im nicht Seyn seyend ist, Er der alles wirkende, wie ein Apostel sagt: ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ [1], wo sogar der doppelte Wille angedeutet ist; denn das θέλημα ist der äußere, der die Spannung setzende Wille (der als unzerreißbarer Wille, als absolut Ursächliches bleibt, selbst nicht in die Spannung eingeht, ob er gleich auch jetzt ebensowenig, als in der ursprünglichen Einheit, außer den Potenzen zu denken ist — etwa als Viertes, noch besonders Existirendes [2], sondern er ist in ihnen, ohne darum sie selbst zu seyn — er ist eben darum in ihnen als der allergeistigste — er ist nicht außer den verkehrten, sondern in den verkehrten, der alles in allem wirkende), die βουλή ist der eigentliche Wille, der Wille, in dem die Absicht ist [3], der die Spannung nur als Mittel und vielmehr die Einheit will, die im bloßen Begriff unwirklich war — die Einheit also als eine verwirklichte [4]. Nun ist Gott, der in jeder Potenz etwas anderes thut und will (nämlich dem θέλημα oder dem äußern Willen nach); denn in B will er das blinde Seyn, das er in A^2 negirt und überwindet; aber dem wahren, inneren Willen nach ist er nur Einer, der nur Eines, nämlich die Einheit will: sie ist die Absicht. Man kann sagen: Gott sey in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit; denn die Persönlichkeit, welche B will, ist offenbar eine andere, als die, welche B überwindet; aber er selbst wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er selbst bleibt Einer. Auf diesem Standpunkt ist also nun etwas der christlichen Lehre von

bloß logische Bewegung niemals werden können. Gegen diese zugleich logischen und realen Begriffe mit den bloß logischen Begriffen angehen zu wollen, ist nicht viel besser, als mit bleiernen Soldaten gegen wirkliche, lebende zu Feld ziehen).

[1] Eph. 1, 11.

[2] Vergl. den vorhergehenden Band S. 313.

[3] Vergl. das bedeutende „βουληθείς" Jac. I, 18.

[4] Gott macht die in seinem Selbstbegriff gesetzte Einheit, damit sie wirklich gesetzt sey, zum Ziel und Ende eines Processes, der darum nothwendig von einer Umkehrung der Einheit ausgeht.

den drei Persönlichkeiten Gottes Aehnliches, und wir sehen, wie diese Lehre mit dem Monotheismus zwar zusammenhängt, aber schon eine höhere Anwendung des im letzten gedachten Begriffs ist[1]. Dürfen wir annehmen, was noch nicht nachgewiesen ist, aber noch nachgewiesen werden wird, daß der durch die universio gesetzte Proceß der Proceß der Schöpfung ist, so beruht die Schöpfung eigentlich auf der Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten. Es sind diese Elohim, welche die innere, die esoterische Geschichte der Schöpfung bilden, wie sie denn in der mosaischen Schöpfungsgeschichte vorgestellt sind, wo sie miteinander berathschlagen über die Schöpfung, indem sie sagen: Lasset uns Menschen machen! Wäre nun der Mensch im Innern geblieben, wie er es ursprünglich war, so würde er mit diesen göttlichen Persönlichkeiten als solchen, diesen Elohim selbst verkehren. Aber der Mensch ist aus dem Innern herausgeworfen, und auf diesem bloß äußern oder exoterischen Standpunkt ist er auch den bloßen Potenzen für sich anheimgefallen. Auf diesem Standpunkt ist nun der Polytheismus möglich, und auf eben diesem Standpunkt hat nun auch der Monotheismus als Dogma erst Bedeutung. Dogma ist nur was einen Gegensatz hat. Die Lehren der Mathematik, der reinen Vernunftwissenschaften überhaupt, die keinen Gegensatz kennen, apodiktische Wahrheiten sind keine Dogmen[2]. Erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt also hat der Monotheismus als Dogma Sinn. Hier erst ist mit Verstand zu sagen: daß außer Gott, nämlich außer dem wesentlich All-Einigen kein anderer Gott ist (nicht: kein anderer Gott seyn kann, wie auf dem frühern Standpunkt, wo alles Seyn bei Gott, außer ihm also — nicht

[1] Der Monotheismus hängt mit der Dreieinigkeitslehre (s. oben S. 79) zusammen, aber ist nicht dasselbe.

[2] Seit Kant ist es allgemein angenommen, den Spinozismus vorzugsweise als Dogmatismus, ja als das allvollendete System des Dogmatismus vorzustellen, wogegen, wenn bloß von der Methode die Rede ist, nichts Erhebliches einzuwenden seyn möchte. Soll es sich aber auf den Inhalt des Systems beziehen, so muß man im Gegentheil sagen: die Eigenthümlichkeit desselben bestehe vielmehr im gänzlichen Mangel alles Dogmatischen und Positiven, und es sey das vollendete System des Undogmatismus.

kein anderer, sondern nicht die Möglichkeit eines andern ist. Hier aber können wir nun sagen, daß außer Gott, außer dem wesentlich, dem nothwendig all-einigen kein anderer ist, oder daß der wesentlich All-Einige der einzige Gott ist[1]. Dazu — dieß sagen zu können, — dazu gehört 1) daß überhaupt erst etwas außer Gott sey. Denn auch hier ist der Monotheismus restriktiv; es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott, sondern nur, daß das außer Gott Seyende (was demnach hier schon vorausgesetzt wird, auf dem allerersten Standpunkte aber, wo Gott nur noch das Seyende selbst, das allgemeine Wesen ist, nicht vorausgesetzt werden kann), es wird nicht geleugnet, daß etwas außer Gott sey, sondern nur, daß das außer Gott Seyende Gott sey, nicht das Seyn, nur die Gottheit wird von diesem geleugnet. Der Sinn des Satzes ist nicht: nur der All-Einige Ist, sondern: nur der All-Einige als solcher, d. h. der wesentlich All-Einige (der All-Einige, der es ist, und als solcher selbst in der Zertrennung besteht) ist der wahre Gott. So wie nämlich auf diesem Standpunkt erst von dem einzigen Gott die Rede seyn kann in dem Sinn, daß ein Gott außer ihm geleugnet wird, so kann auch hier erst von dem wahren Gott die Rede seyn, wie aus Folgendem erhellen wird. Nämlich um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Ist, dazu gehört 1) (wie schon gesagt) daß überhaupt Etwas außer ihm ist, was erst auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Fall ist, da die Potenzen allerdings etwas außer Gott (wenn nicht extra doch praeter Deum) sind; 2) gehört dazu, daß dieses außer Gott Seyende nicht schlechthin Nicht-Gott sey, wie es z. B. die concreten und bloß gewordenen Dinge sind, die ja gar keine Vergleichung mit Gott zulassen (wollte man sagen, es werden doch im Polytheismus auch concrete Dinge göttlich verehrt, z. B. von Fetisch-Anbetern sogar Steine, Klötze, Thierklauen u. s. w., selbst

[1] Dort kam die Einzigkeit nicht vom Gottseyn; denn vermöge jener Ausschließlichkeit (absoluten Einzigkeit, wie wir sie nannten) ist er vielmehr selbst erst Gott. Hier aber kommt die Einzigkeit vom Gottseyn. Wir könnten sagen: sie ist nicht bloße Einzigkeit Gottes, sondern Gottes-Einzigkeit. — Es ist hier eine Einzigkeit behauptet, die in Gott selbst ist: nicht eine bloß natürliche, materielle, ihm bloß vermöge dessen, was gerade nicht Er selbst ist, zukommende, sondern eine formelle, actuelle, geistige und mit einem Wort göttliche Einzigkeit.

in Aegypten sey Thieren, wie dem heiligen Stier Apis, göttliche Verehrung erzeigt worden — allein 1) wäre ja möglich, daß selbst innerhalb des Polytheismus wieder Entartungen oder Ausartungen stattgefunden hätten; die ursprüngliche Verehrung im Polytheismus bezog sich gewiß auf etwas anderes als auf concrete Dinge; 2) wenn man dieß nicht annehmen will, so ist z. B. selbst bei dem Fetisch-Anbeter noch sehr zweifelhaft, ob seine Verehrung dem Concreten als solchem gilt, und ob dieses nicht etwas bloß Zufälliges bei seiner Andacht ist) also um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, gehört 2) dazu, daß das außer Gott Seyende nicht etwas ist, das gar nicht als Gott gedacht werden kann, wie die bloß gewordenen Dinge, sondern das allerdings auf gewisse Weise als Gott gedacht werden kann, ob es gleich nicht Gott ist, und eben dieß ist die Natur der jetzt in Spannung und gegenseitiger Ausschließung gesetzten Potenzen des göttlichen Seyns: denn sie sind allerdings aliquid praeter Deum. Aus der Einheit gesetzt sind sie nicht Gott, aber sie sind darum nicht Nichts, sondern allerdings Etwas, und von der andern Seite ebensowenig schon concrete Dinge, sondern geistige Wesen, potentiae purae et ab omni concretione liberae et immunes, wie man lateinisch sagen könnte, äußere Elohim, wenn sie auch nicht jene inneren sind, und obwohl nicht Gott, doch auch nicht schlechthin Nicht-Gott, nämlich nicht auch dem Stoff nach nicht Gott; sie sind die aus ihrer Gottheit gesetzten Potenzen, die aber eben darum die Möglichkeit an sich haben wieder in ihre Gottheit gesetzt zu werden, daher sie, zwar nicht actu, aber potentiâ oder δυνάμει allerdings Gott sind, so wie sie schon jetzt und selbst in ihrer gegenseitigen Ausschließung wenigstens die Gotterzeugenden, die theogonischen Potenzen sind. — (Sie sehen, wie wir dem Gegenstand unsrer Untersuchung nun schon ganz nahe gekommen. Nach griechischem Sprachgebrauch sind Mythologie und Theogonie gleichbedeutende Ausdrücke. Herodotos spricht sogar von einer Theogonie der Perser. Unsere Hauptquelle für griechische Mythologie ist das Gedicht des Hesiodos, welches Theogonie genannt ist).

Man kann den Monotheismus als Lehre, als Dogma auch so

ausdrücken: Nur der, welcher der Einzige ist, der seines Gleichen nicht hat, ist Gott. Dieß setzt aber voraus, daß es andere gibt, die nicht Einzige sind, sondern die ihres Gleichen haben, und dieß ist der Fall mit den Potenzen, die unter sich ihres Gleichen und deren keine in dem Sinn einzig ist, daß sie ihres Gleichen nicht hätte. Es ist, als ob man dem, welchen man Monotheismus lehrt, sagte: Halte nicht die für Gott, deren Mehrere sind und die ihres Gleichen haben, sondern den, den du als den Einzigen erblickst, als der nicht auf gleicher Linie mit den Mehreren steht, sondern als ihre Einheit über ihnen ist. Damit aber dieser Unterricht verständlich sey, wird vorausgesetzt, daß der so Belehrte wirklich neben und außer dem Einzigen Mehrere sehe, und auch diese Mehrere müssen von einer solchen Art seyn, daß man von ihnen nicht schlechthin, sondern nur sofern sie Mehrere (außereinander, sich ausschließende sind) sagt: sie sind nicht Gott. Der Monotheismus (nicht mehr bloß als Begriff, sondern als Lehre) hätte also keinen Sinn, wenn nicht in der That Mehrere sich gegenseitig ausschließende und zwar solche da wären, die nicht absolut, sondern nur als Mehrere und in der gegenseitigen Ausschließung nicht Gott sind, an denen man also zugleich anerkennt, daß sie in der Einheit allerdings Gott seyn würden, die als äußere Elohim (wie sie jetzt sind) freilich nicht Gott sind, aber als innere Elohim Gott seyn würden. Wie könnten wir auch von dem wahren Gott sprechen, wie wir in dem als Lehre ausgesprochenen Monotheismus von ihm sprechen — denn dessen Sinn ist: derjenige ist der wahre Gott, der der Einzige ist [1] —, wie könnte ich so reden, wenn ich nicht außer dem wahren Gott Mehrere voraussetzte, die bloß materiell betrachtet nicht schlechthin nicht Gott, sondern die nur nicht der wahre Gott, die also allerdings scheinbare Götter sind [2]? Die gewöhnliche Theologie hat außer Gott nichts

[1] Ein Apostel drückt den Monotheismus als Dogma mit den Worten aus: ὁ θεὸς εἷς ἐστι (Galater 30, 20), welches man so übersetzen kann: derjenige, der Gott ist, ist einzig oder ist Einer.

[2] Im Monotheismus als bloßen Begriff (nicht als Dogma) war diese Mehrheit eine bloß potentielle, und es war die Möglichkeit gegeben, diese Mehrheit als eine mögliche Mehrheit von Göttern zu leugnen, und durch eine Art von Anticipation oder Vorausbehauptung (Prolepsis) zu sagen, daß diese Mehrere,

als die concreten, die erschaffenen Dinge; der Satz, daß nichts außer Gott Gott ist, hat also bei ihr nur den Sinn, daß die Dinge nicht Gott sind: aber die bloßen Dinge können weder als falsche, noch als wahre Götter betrachtet werden. Falsche Götter können nur diejenigen seyn, die wenigstens einen Schein von Göttern haben. Aber die bloßen Dinge sind nicht einmal scheinbare Götter. Dagegen die Potenzen in ihrer Zertrennung können, wiewohl irrthümlich, dennoch können sie als Götter betrachtet werden, weil sie freilich nicht der wahre Gott, aber doch nicht in jedem Betracht Nicht-Gott sind. Obgleich sie in dieser Spannung und soweit sie in derselben begriffen sind, in der That nicht mehr Gott sind, so hören sie darum doch nicht auf, eben das zu seyn, was in seiner Einheit Gott ist, und sind nicht nur nicht Nichts, und auch nicht etwa — Dinge, sondern lautre Potenzen, reine und insofern göttliche Mächte, die, obgleich in der Zertrennung[1] nicht Gott, doch eben darum, nur nicht actu Gott sind, also nicht schlechthin, nicht in jedem Sinn, nämlich auch der bloßen Kraft nach Nicht-Gott sind; aber eben darauf, wie etwas nicht der wahre Gott, und doch auch nicht schlechterdings Nicht-Gott, sondern in der That eine herrschende Macht seyn könne, kommt es bei der gegenwärtigen Untersuchung an, inwiefern sie nichts anderes zum Zweck hat, als die Erklärung des Heidenthums oder des Polytheismus. Auch das A. T. widerspricht in sehr vielen Stellen nicht die Realität der Götter; sondern sagt nur, daß keiner von ihnen der wahre, der eigentliche Gott ist[2]. Der wahre, der eigentliche Gott, lehrt das A. T., ist immer nur

wenn sie auch wirklich als solche hervortreten, doch nicht mehrere Götter seyn werden, welches so viel ist als sagen, daß sie keine möglichen Götter sind. War dieß ein voraus für unmöglich Erklären künftiger wirklicher Götter, so enthält dagegen der Monotheismus als ausgesprochenes Dogma, daß außer Gott keine wirklichen Götter seyen. Beide Behauptungen aber setzen voraus, daß diese Mehrere allerdings scheinbare Götter sind.

[1] Das Zertrennende, die Einheit Durchkreuzende (τὸ διαβάλλον τὴν ἑνότητα) ist die erste Potenz.

[2] z. B. 2. Sam. 7, 23. Moses ruft aus: Wer ist unter den Göttern, wie du? (2. Mos. 15, 11).

der Einzige, d. h. der, welcher der einzige ist[1]. — Als dieser Einzige, in seiner Einzigkeit erscheint er wenn die Potenzen in Spannung gesetzt sind. Denn die Potenzen sind ihm = und doch nicht Er selbst. Setzt er sie daher in Spannung, so daß sie ihm nicht mehr =, so erscheint er nun als Er selbst und steht, nachdem er gleichsam die Materie seines Seyns von sich ausgestoßen hat, in seiner absoluten Bloßheit da, wo ihm das Wesen = (statt des) Seyns[2]. Der Monotheismus in diesem Sinne ist dem Spinozismus geradezu entgegengesetzt, wo Gott die allgemeine Substanz oder das Eine ist. Solange nämlich Gott bloß absolut gesetzt ist, ist der Gott selbst (Er selbst) gleichsam noch zugedeckt von jenem Seyn, das er als ein Verborgenes in sich hat. Dort ist er ebensowohl *πᾶν*: er muß sich also davon befreien können, um in seiner wahren Einzigkeit zu erscheinen. — Das ursprüngliche Seyn Gottes ist eben dieß, daß er die Einheit aller Potenzen ist. Umgekehrt also die Potenzen in ihrer Einheit, Nicht-Differenz, sind das Seyn Gottes. Indem er sie also in Spannung setzt, gibt er dieß Seyn eigentlich auf, und so steht er selbst nun da, nur als Er selbst, in seiner über alles erhabenen Einsamkeit und Einzigkeit. Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Absonderung, der Ausscheidung, und man kann sagen, eben dieß sey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgesonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der nichts Gleiche (*ἅτερος τῶν ἄλλων*, wie die Pythagoreer sagen) und in diesem Sinn Einzige zu seyn[3]. Man hat oft gesagt, der höchste

[1] Jes. 45, 18.

[2] als *οὐσία ὑπερούσιος*, übersubstantielles Wesen, wie die alten Theologen sich ausdrückten, so Pachymeres zu Dion. Areop. de div. Nom. c. 5: *Κυρίως οὐσία ἐπὶ θεοῦ οὐκ ἂν λέγοιτο, ἔστι γὰρ ὑπερούσιος*. Von Späteren vergl. J. Gerhard, Loc. Theoll. T. III, p. 251. §. 60. Johann von Damask sagt in diesem Sinne sogar, Gott sey *ἀνούσιος*. Die Bestimmung der *ὑπερουσιότης* ist übrigens schon damit gesetzt, daß er ein Er, kein bloßes Es ist (denn was ein Er ist, kann freilich immer auch als ein Es betrachtet werden, aber nicht umgekehrt).

[3] Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das schlechthin Bestimmte (id quod absolute praecisum est), durch seine Natur von

Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher uns dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten [1].

allem Abgeschnittene, das absolut Einsame, und mit einem Wort im höchsten Sinn *Einzige*, ein Wort, das ganz falsch angewendet wäre, wenn Gott nur das *allgemeine Wesen* wäre.

[1] *Anmerkung des Herausgebers.* In einem der vorhandenen *älteren* Manuscripte, welche Arbeiten über die Theorie des Monotheismus enthalten, (dem schon erwähnten), findet sich über die Anwendbarkeit des *Begriffs* des *Numerischen* auf Gott Folgendes, zu dessen Mittheilung hier der Ort zu seyn scheint. Es heißt dort:

Von *diesem* Gott, der lautrer Actus ist, und sofern er nicht absolut, sondern mit ausdrücklicher Unterscheidung von der Substanz gedacht wird, von dem wirklichen Gott *als solchem* also läßt sich nun allerdings mit richtigem Sinn sagen, was von Gott schlechthin, wie gezeigt, nicht ohne eine völlig leere Tautologie, ja sogar nicht ohne Widersinn zu sagen war, nämlich daß er nach *außen einzig*, oder *daß kein anderer außer ihm sey*. Denn hier ist das Subjekt des Satzes ein anderes als dort. Dort war das Subjekt kein anderes als eben der nur ausschließlich seyn Könnende, von welchem zu versichern, daß kein anderer außer ihm sey, rein überflüssig war. Hier aber ist das Subjekt vielmehr der (substantiell) *nicht Einzige*, und jene absolute, urständliche, uneigenschaftliche Einzigkeit ist hier eben diesem nur actu Einzigen, indem er jenes ausschließliche Seynkönnen gleichsam zur Unterlage seines als-Gott-Seyns macht, bloß eigenschaftlich geworden. Selbst *numerisch einzig* kann der *bestimmte* Gott, wohlzumerken in der Abstraktion von der Substanz, genannt werden. Numerische Vielheit, deren Ausdruck A + A + A ... ist, beruht nämlich darauf, daß Mehrere sind, die dem zu Grunde Liegenden (der Materie, dem Wesen = A) nach eines, dem Actus der Existenz nach aber verschieden sind. Inwiefern nun der wirkliche Gott als Actus unterscheidbar ist von dem zu Grunde Liegenden, ist er dadurch im *Allgemeinen* denjenigen Dingen gleich, die numerisch viele seyn können (während die Anwendung dieses Begriffs auf Gott schlechthin absolut unmöglich war, weil in ihm noch weder von einem zu Grunde Liegenden, was nur im Verhältniß zu einem Actus gedacht werden kann, noch eben darum von einem Actus die Rede seyn kann). Nach jener Unterscheidung also fällt der wirkliche Gott als solcher unter den Begriff des Numerischen überhaupt. Allein im Besondern ist er den Dingen, die numerisch viele seyn können, wieder dadurch ungleich, daß das letzteren zu Grunde Liegende ein unbestimmbar sich wiederholen Könnendes, während das ihm zu Grunde Liegende das seiner Natur nach nicht mehrmals seyn *Könnende* ist. Insofern wird er also aus dieser Klasse wieder herausgenommen, und er ist einzig in einem Sinne, in welchem nichts anderes einzig ist — so daß er des eben angeführten Grundes halber nur einzig *seyn kann*.

Nämlich: der wirkliche Gott als solcher ist allerdings (nach außen, was hier

Läßt sich der Polytheismus ohne die Potenzen nicht erklären, und hat der Monotheismus als Lehre nur Sinn im Verhältniß zu diesen

zunächst immer hinzugedacht werden muß) actu einzig, weil er eben selbst Actus ist. Gleichwohl, und obschon der wirklich (actu) existirende, ist er doch nicht bloß (oder je nachdem man es nimmt, überhaupt nicht) durch den Actus seiner Existenz einzig, denn er ist so einzig, daß das Gegentheil unmöglich ist. Diese scheinbar widersprechenden Bestimmungen — denn das numerisch Einzig-seyn setzt schlechterdings Actus voraus, das nur einzig in diesem Sinn seyn Können aber ist etwas Wesentliches, Substantielles — diese Bestimmungen lassen sich nur in Folge unsrer Herleitung vereinigen. Nämlich der wirkliche Gott in der Abstraktion (nicht in der bloßen Unterscheidung) von der Substanz betrachtet, ist keineswegs der wesentlich und in diesem Sinn nothwendig Einzige (der nur einzig seyn Könnende). Denn es ist in ihm nichts Wesentliches, weil er lautrer Actus ist. Dieser für sich selbst, abstracte von dem betrachtet, was ihm zur Materie geworden, würde nicht der nothwendig einzige seyn, sondern wenn eben dieses, was sich zu ihm als bloßes Wesen (Nichtactuelles) verhält, nicht das nur einzig seyn Könnende wäre, so wäre im Begriff des actuellen selbst nichts, das hinderte, daß auch ein zweiter actueller wäre. Da aber dieses das ausschließlich seyn Könnende oder das ausschließlich Seyende in der bloßen Möglichkeit ist, dem es seiner Natur nach unmöglich ist mehrmals zu seyn, so ist insofern ein zweiter Gott unmöglich. Der wirkliche Gott ist also numerisch einzig sofern Actus, der nur numerisch einzig seyn könnende (insofern auch nicht numerisch einzig) zufolge des Wesens. Der wahre Sinn des die Einzigkeit nach außen aussprechenden Satzes ist: Der, welcher actu der einzige oder der einzige existirende ist, ist zugleich der einzige mögliche existirende. Der Grund dieser Einzigkeit liegt nicht im Actus, er liegt in der Möglichkeit. Es fehlt nur an der Möglichkeit, an der Voraussetzung und gleichsam, damit wir uns recht deutlich machen, an der Materie zu einem zweiten Gott. Nicht der Gott, der es ist, schließt andere von sich aus, denn der Begriff Ausschließlichkeit findet auf Gott durchaus keine Anwendung, sondern weil jene Möglichkeit Gottes selbst schlechthin ausschließlicher Natur ist und nicht mehrmals existiren kann, darum ist der actuelle Gott nur Einer.

Eben diese Ansicht erklärt nun auch manches andere, z. B. warum die Theologen, wie man sich bei J. Gerhard überzeugen kann, so zu sagen, in Einem Athem die numerische Einzigkeit bald setzen, bald als eine solche wieder aufheben. Ferner die Verschiedenheit des Ausdrucks, warum sie nämlich, obwohl keiner unter ihnen ist, der nicht diese Einzigkeit nach außen als eine nothwendige anerkennt, dann meist sich begnügen zu sagen, daß außer Gott kein anderer sey. Denn von dem, der lautrer Actus ist, kann man auch in der That nur sagen, daß er einzig sey, obwohl dieß nicht aufhebt, daß er in anderer Hinsicht, nämlich der Materie nach, nur einzig seyn könne. Ferner die rein negative Erklärung dieser Einzigkeit. Denn wenn man den Ausspruch hört: Gott ist einzig, so erwartet man

Potenzen, so läßt sich leicht einsehen, warum Philosophen und Theologen nicht nur große Schwierigkeit gefunden haben, den Polytheismus zu erklären, sondern daß sie auch den Monotheismus selbst (die erste und wesentlichste aller Lehren) nicht einmal auf solche Weise aussprechen können, daß er einen wirklichen Sinn hat und nicht als eine bloße leere Tautologie erscheint. Nach der gewöhnlichen Erklärung hätte der Monotheismus nur die Bedeutung, daß außer dem all-einigen Gott nicht noch einer ist, der auch der all-einige ist, was eine sinnlose Aussage ist. Der Polytheismus kann nicht darin bestehen, daß der wahre Gott, d. h. der wesentlich all-einige, mehrmals, sondern nur darin, daß dieser überhaupt nicht, sondern statt seiner nur die zertrennten Potenzen erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. Wenn sodann die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müssen, einen Proceß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der Gott gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes — ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und so erst eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei.

Nur dieses also: daß ein und dasselbe, nämlich Gott, Eins und nicht Eins seyn kann, oder daß eben das, was in seiner übersubstantiellen Einheit Gott ist, als Substanz zertrennt werden kann (und nicht dieses leugnet der Monotheismus, sondern nur daß dieses Zertrennte Gott sey), dieß allein macht Polytheismus möglich. Wenn daher Verschiedene, die über die Mythologie philosophirt haben, an dem Begriff des Monotheismus ein Mittel zu besitzen glaubten, um die Unmöglichkeit eines eigentlichen Polytheismus darzuthun, und damit ihrer Hypothese, wonach die Götter des Heidenthums nur mißverstandene Personificationen von Naturkräften seyn sollten, unter die Arme zu greifen, so zeigt sich dadurch eigentlich nur, daß das, was diese Erklärungen Monotheismus nennen, nicht wirklich Monotheismus ist. Der Monotheismus kann nicht eine nothwendige Einzigkeit

natürlich den positiven, in Gott selbst, nämlich in dem, von dem die Einzigkeit ausgesagt wird, liegenden Grund derselben zu vernehmen.

in dem Sinn behaupten, daß Polytheismus eine absolute Unmöglichkeit wäre. Der Monotheismus kann vielmehr selbst nur Dogma seyn, inwiefern der Polytheismus etwas und zwar objektiv Mögliches ist. Dogma bedeutet bekanntlich, wie das lateinische decretum, das ja ebenfalls von Behauptungen, von Lehrsätzen gebraucht wird, einen Entschluß und dann erst eine Behauptung. Dogma ist etwas, das behauptet werden muß, das sich also ohne einen Widerspruch (einen Gegensatz) nicht denken läßt. Der Glaube, daß ein einiger Gott sey, welcher nach dem Ausspruch eines Apostels die Teufel, d. h. die von der göttlichen Einheit völlig abgewendeten Naturen erzittern macht, muß ein ganz anderer und kräftigerer Glaube seyn, als der unserer moralisirenden Theologen, welche, wie man im Sprüchwort sagt, Gott nur einen guten Mann seyn lassen und ihn weit ab von der Welt und höchstens in einem bloß negativen Bezug zu der in der Welt gesetzten Zertrennung der Potenzen denken. Wenn die Potenzen, deren übersubstantielle Einheit Gott ist, in der Welt das Aeußere und Offenbare sind, Gott dagegen das Verborgene, und wenn das menschliche Bewußtseyn mit seinem ersten Schritt über die ursprüngliche Wesentlichkeit hinaus jenem Reich der zertrennten Potenzen anheimfiel, so war der Polytheismus ihm etwas Natürliches, und der Monotheismus hätte ihm im Gegentheil nur erscheinen können als etwas bloß im Widerspruch mit der Wirklichkeit zu Behauptendes. Wenn uns dieß anders scheint, wenn uns der Monotheismus das Einfachste von der Welt zu seyn dünkt, so kommt dieß nur daher, weil unser Bewußtseyn — auf eine Weise freilich, die jetzt noch nicht erklärbar ist — aus der reellen Spannung der Potenzen gesetzt ist, in der sich die frühere Menschheit befand; aber in Folge der Richtung, welche seitdem die freie Reflexion mehr und mehr genommen hat, sind wir damit ebenso sehr oder ebenso wohl auch aus der lebendigen Einheit gesetzt und so in die völlige Nullität gerathen, welche sie heutzutag die rein geistige oder auch die rein moralische Religion nennen[1]. Oder liegt es nicht am Tage, daß zugleich und

[1] Die lebendige Einheit ist die, welche zugleich Allheit ist; durch die Allheit wird die Einheit eine erfüllte, lebendige.

in demselben Verhältniß, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, todten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer mehr in einen leeren, unbestimmten, inhaltslosen Theismus verflüchtigte? War es bloßer Zufall und nicht vielmehr ein ganz richtig fühlender Instinkt, wenn gegen die wiedererwachende höhere Ansicht der Natur ganz insbesondre und vor allen andern die Anhänger jenes bloß negativen, absolut impotenten Theismus sich erhoben? Ein heutiger Rationalist dünkt sich weit über dem blinden Heidenthum stehend. Aber das worüber man stehen soll muß man begriffen haben, nicht es mit armseligen oder absurden Hypothesen wegerklären. Das wahre Urtheil über die Bildung des großen Haufens der sogenannten Gebildeten möchte dahin ausfallen, daß diese mit ihrer sogenannten Bildung sich nur auf der entgegengesetzten Seite der Unwissenheit und der Blindheit befinden, von welcher das Heidenthum in seiner Blindheit die andere darstellte.

Erst auf dem jetzt erreichten Punkt der Entwicklung erkennen wir den Monotheismus, wie er im allgemeinen Bewußtseyn und im Leben hervortritt. Allein er mußte selbst im Leben immer mehr seine Bedeutung verlieren, da zu dieser Bedeutung schlechterdings etwas erfordert wird, das außer Gott ist, und doch nicht schlechthin nicht Gott ist. Nun steht aber unsrer Theologie und Philosophie schon seit geraumer Zeit zwischen Gott und den concreten Dingen nichts in der Mitte, sie kennen nichts außer Gott als die concreten Dinge. Von diesen nun aber, welche alle Abzeichen des Gewordenen und zwar des höchst zufällig, ja nur durch eine Reihe von Zufällen, so wie sie sind, Gewordenen an sich tragen, von diesen sagen, daß sie nicht Gott sind, dieß ist doch wahrlich kein besonderer Behauptung werther Inhalt. Wer sonst nichts zu sagen wüßte, könnte sich mit dieser Lehre höchstens an die Negervölker im Innern Afrikas oder an andere Fetisch-Anbeter wenden.

Wenn diese Theorie vom Monotheismus zuerst die Entstehung des Heidenthums wahrhaft begreiflich macht, so erklärt vielleicht auch die Unterscheidung zwischen dem Gott als solchen, oder dem Gott in

sich, dem unsichtbaren, und dem Gott außer sich, wie er in den zertrennten Potenzen noch immer ist (denn sie sind, wie gesagt, nicht schlechthin nicht Gott, sondern nur der außer sich gesetzte Gott, nur der verkehrte, der umgekehrte Gott selbst); es erklärt vielleicht diese Unterscheidung zugleich manches Räthselhafte insbesondere des A. T., namentlich manche Ausdrücke desselben, die auf den eigentlichen Gott, den Jehovah, in seiner absoluten Geistigkeit unanwendbar sind, von dem andern aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Art als bloß figürliche Redensart erklärt werden könnten. Nämlich — figürlich sind sie freilich, aber nur inwiefern Gott durch jene von ihm frei gesetzte Zertrennung der Potenzen, die gleichwohl in dieser Spannung immer eins bleiben, — nie absolut getrennt werden, so daß nie und keinen Augenblick die eine für sich seyn könnte —, im Gegentheil werden sie eben in der Zertrennung fortwährend als eins gesetzt, und eben dieß setzt sie in die Nothwendigkeit des Processes; denn könnten sie ganz auseinander, so wäre kein Proceß: — da sie also immer auf gewisse Weise eins bleiben, ja nur das umgekehrte Eine sind, so sind sie in der That nur der aus sich selbst herausgesetzte, figürliche Gott, und auf diese Weise, so nämlich daß jene sogenannten figürlichen Ausdrücke zwar nicht von Gott nach seinem Wesen, aber wohl sofern er in den gespannten Potenzen existirt, gebraucht werden, — nur auf diese Weise kann man jene Ausdrücke figürlich nennen. Es ist ein großer Unterschied, ob die Potenzen für den Gott selbst, oder ob sie überall nicht für Gott, nämlich auch nicht für den figürlichen Gott erkannt werden — auch dieß ist eine Art von Atheismus, und eben darum zeigt sich der bloß abstrakte Theismus so ganz unfähig, nicht nur jene Ausdrücke[1], sondern auch so manche andere Erscheinungen zu begreifen, unter denen eben die des Heidenthums und der Mythologie die hervorragendste ist.

[1] Vielleicht gehört hieher auch jene nicht seltene Ironie, wenn gegen die gewöhnliche Art das Hauptwort Gott im Singularis mit dem (ein Thun anzeigenden) Zeitwort in der Mehrzahl verbunden wird, wie Hiob 35, 10: „Gott, meine Schöpfer" d. h. die (actu) Mehrere scheinen und nur Einer sind.

Und so habe ich Ihnen denn nicht bloß den wahren Begriff des Monotheismus, sowohl sofern er bloß Begriff als inwiefern er Aussage ist, gezeigt, sondern auch gezeigt, wie von diesem aus Polytheismus als etwas gewissermaßen Natürliches — nicht außer aller Möglichkeit Liegendes — erscheine. Nachdem ich nun dieß vom Monotheismus im Allgemeinen gezeigt, bleibt mir noch übrig, den Monotheismus im menschlichen Bewußtseyn und von diesem den Uebergang zur Mythologie (zum Polytheismus) ebenfalls im menschlichen Bewußtseyn zu zeigen.

Sechste Vorlesung.

Wir fragen also: Hat der Monotheismus ein ursprüngliches Verhältniß zum menschlichen Bewußtseyn? Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtseyn überhaupt gesetzt ist. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio gesetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wissen, daß er ein theogonischer ist. Die ganze lebendige Verkettung, in der wir die Potenzen während der Spannung sehen, wo sie sich gegenseitig ausschließen, ohne doch auseinander zu können, diese ganze lebendige Verkettung ist nur die Verwirklichungsweise des (auf andere Art) nicht seyn könnenden absoluten Geistes, der in seiner letzten Produktion, im Ziel dieses ganzen, seinen Zweck per contrarium erreichenden Wirkens, der also, wenn die drei Potenzen sich wieder decken, wenn das blind Seyende zum reinen Seynkönnenden zurückgebracht ist = dem als solchem gesetzten Geist ist — dann, sage ich, ist jener Geist wirklich als absoluter, über allen Potenzen stehender Geist verwirklicht.

Wozu nun aber, kann man fragen, dieser Proceß, in welchem sich der Gott als solcher verwirklicht?[1] Für ihn selbst bedarf es dieser

[1] Vor dem Proceß hat sich Gott im Vorbegriff seines Seyns als den All-Einen. Es wurde dieses auch sein ursprüngliches Seyn genannt. Durch den Proceß verwirklicht er sich als den All-Einen, d. h. er macht sich actu zu dem, was er zuvor schon naturâ ist. Wäre er nicht naturâ oder dem Begriff nach der All-Eine, könnte er sich auch nicht actu dazu machen.

Verwirklichung nicht. Auch ohne dieselbe weiß er sich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre also diese Bewegung, dieser Proceß ohne Resultat. Was kann ihn also zu dem freien Entschluß bewegen, in diesem Proceß hervorzutreten? Der Grund zu diesem Entschluß kann nicht ein Zweck seyn, den er in Bezug auf sich erreichen wollte. Es muß etwas außer ihm (praeter ipsum) seyn, was er durch diesen Proceß erreichen will, das noch nicht ist, aber durch diesen Proceß entstehen soll. Dieses noch nicht Seyende, aber durch jenen Proceß Mögliche könnte nun, wie Sie leicht einsehen, nur das Geschöpf seyn, das Gott als ein künftiges, mögliches ersähe. Hieraus folgt also, daß jenem Proceß, den wir bereits als theogonischen bezeichnet haben, entweder kein Zweck zu denken, oder daß er zugleich der Proceß der Schöpfung seyn muß. Dieß ist aber vorerst ein bloß dialektischer Schluß. Es ist noch nicht durch die That nachgewiesen und gezeigt. Es muß also dargelegt werden, daß der von uns als theogonisch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung (der indeß von Schöpfungsthat zu unterscheiden, nur die Folge von dieser ist[1]), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogonischen Processes kennen gelernt haben, daß eben diese zugleich als Ursachen eines möglichen Entstehens zuvor nicht vorhandener Dinge sich verhalten. Bemerken Sie hiebei: bis jetzt war noch nichts Concretes. Bis hieher war in unsrer Entwicklung noch alles rein geistig. Selbst jenes conträre Princip, das als Stoff, als modificables Subjekt dem ganzen Proceß zu Grunde liegt, ist für sich noch nichts Concretes, es ist = einem wirkend gewordenen Wollen, bis jetzt, d. h. ehe es von der entgegengesetzten Potenz afficirt ist, in seiner Schrankenlosigkeit vielmehr das allem Concreten Entgegengesetzte. Hier gehen wir also erst zum Concreten fort. Denn dieses entsteht erst aus der Zusammenwirkung

[1] Von der Schöpfungsthat kann erst in der Darstellung der positiven Philosophie die Rede seyn, nicht hier, wo die Absicht nur die war, auf analytischem Wege den Monotheismus zu begreifen und mit diesem den Schlüssel zum Verständniß des Polytheismus (der theogonischen Bewegung) zu finden. Die Schöpfungstheorie wird nur entwickelt, soweit es für diesen Zweck nöthig ist. D. H.

der Potenzen. Um dieses zu zeigen, und also zugleich zu zeigen, wie aus dieser Zusammenwirkung zuvor nicht Vorhandenes hervorgehe, müssen wir uns noch einmal den durch die Spannung und die gegenseitige Ausschließung der Potenzen gesetzten Proceß im Allgemeinen vergegenwärtigen. Ich wiederhole gern. Denn mit diesen Potenzen haben wir im ganzen folgenden Verlauf zu thun. Es ist wichtig, sie oft zu betrachten und mit ihnen vertraut zu werden, um sie künftig in jeder Gestalt wieder zu erkennen.

Weil die Potenzen sich gegenseitig ausschließen und doch nicht absolut auseinander können, sondern genöthigt sind, in einem und demselben zu bestehen, gleichsam in einem und demselben Punkte zu seyn, ist zwischen den sich ausschließenden und doch nicht absolut auseinander könnenden nothwendig ein Proceß gesetzt. Jenes durch unmittelbaren göttlichen Willen entstehende Seyn wirkt ausschließend auf das rein Seyende. Dieses also ist nun negirt und tritt in sich selbst zurück. Es wird eben durch die Ausschließung genöthigt, ein für sich Seyendes zu seyn; also es wird durch diese Ausschließung hypostasirt, substantialisirt. Durch das gleichsam unversehens entstandene, völlig neue Seyn, durch B, wird es selbst ex actu puro gesetzt, potentialisirt (alle diese Ausdrücke sagen nur dasselbe); die Negation, oder daß es als nicht seyend gesetzt wird, gibt ihm in sich selbst zu seyn, zuvor war es außer sich, ohne Rückkehr auf sich selbst; die Negation macht es zum seyn (sich in das Seyn herstellen) Müssenden, das nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, es kann seiner Natur nach nichts anders seyn, als der Wille, jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, wieder in seine ursprüngliche Potenz zurückzubringen (wie ein Wille zurückgebracht werden kann). Aber dieses, seiner Natur nach bloß vermittelnde Princip negirt das erste, nicht seyn sollende, nicht um das Seyn, das diese Potenz aufgibt, für sich selbst zu nehmen, sondern, wie gesagt, um das überwundene, zum sich selbst aufgeben gebrachte, um dieses selbst zum Setzenden jenes Höchsten zu machen, des Seynsollenden, dessen, dem allein gebührt zu seyn, welches der als solcher seyende Geist ist. Dieses Seynsollende ist das erst tertio loco seyn Könnende. Denn das seyn Sollende ist wirklich

nur durch Ueberwindung des nicht seyn Sollenden = B; sein Wirklichwerden setzt daher voraus 1) das nicht seyn Sollende = B (dieses muß zuerst wirklich seyn), 2) setzt es voraus das das nicht seyn Sollende Negirende oder Ueberwindende = A^2. Es selbst ist also erst das Seynkönnende der dritten Ordnung, A^3. Es selbst kann nicht (unmittelbar) das nicht seyn Sollende überwinden, denn sonst wäre es das seyn Müssende, und käme im Seyn an als das Wirkende, nicht als das, dem es freisteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit seinem Seyn thun und anfangen kann, was es will[1]. Der Proceß also ist dieser. Erst wird durch bloßes göttliches Wollen das nicht seyn Sollende = B gesetzt (nicht als Böses zu denken; denn nichts was durch göttlichen Willen ist, und sofern es durch diesen ist, kann böse seyn, es ist nur nicht das, was seyn soll, nicht was Zweck ist, d. h. es ist Mittel. Kein Mittel ist das, was eigentlich seyn soll; denn sonst wäre es Zweck, nicht Mittel. Darum ist aber das Mittel an sich nicht böse). Das zuerst im Seyn Hervorgetretene = B wirkt unmittelbar ausschließend auf das rein Seyende und setzt es als das Seynmüssende, mittelbar aber auch auf das Dritte; denn wo das nicht seyn Sollende ist, kann das seyn Sollende nicht seyn. Wenn aber jenes Princip, das im Seyn hervortretend alles andere vom Seyn ausschließt, wieder in sich zurückgebracht ist, so läßt es den Raum, den es zuvor einnahm, so zu sagen, unerfüllt, es kann daher nicht selbst in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt, an der von ihm jetzt leer gelassenen Stelle ein anderes zu setzen, — nicht das, von dem es überwunden worden, und welches eben nur Ist, um es zu überwinden, und das gar nichts anderes verlangt, als in sein ursprüngliches potenzloses,

[1] Mit andern Worten: Als das seyn Sollende, insofern nicht Seyende, muß es negirt, vom Seyn abgehalten seyn; damit es aber sey, muß diese Negation überwunden werden, aber nicht durch es selbst; denn sonst käme es in der Wirklichkeit nicht an als das reine Freiheit ist, zu thun und nicht zu thun. Die Negation muß also überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, so daß also das seyn Sollende beides voraussetzt, sowohl das, durch welches es ausgeschlossen ist vom Seyn, als das, wodurch dieses es Ausschließende zum Nichtseyn, zur Exspiration gebracht wird.

gelassenes Seyn zurückzutreten (gelassenes = in dem kein Wille ist; der Wille ist erst durch Negation in es gesetzt; es hat nichts zu wollen, denn es ist ja das rein Seyende, es muß nicht-seyend werden um zu wollen): B also, wenn zur Exspiration gebracht, läßt den Raum, den es selbst einnahm, daß ich so sage, leer und kann daher nicht in das nicht Seyn zurücktreten, ohne an seiner statt ein anderes zu setzen, nicht das, von dem es überwunden worden, sondern ein Drittes, nämlich eben jenes seyn Sollende, von dem wir auch zum voraus schon eingesehen, daß es nur an der dritten Stelle seyn kann.

In den Potenzen sind also ebenso viele Ursachen (*αἰτίαι*) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen, welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreer erkannten. Nämlich 1. die causa materialis (so wird diejenige genannt, aus welcher etwas entsteht). Die causa materialis ist das nicht seyn Sollende = B; denn dieses ist, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in bloßes Können umgewandelt wird. 2. Die causa efficiens, durch welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Proceß A^2; denn diese ist das Verwandelnde, Umändernde der ersten Potenz, des B. 3. Die causa finalis, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Diese ist das A^3. Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine causa finalis nothwendig. Denn zu Stande kommen heißt zum Stehen kommen, wie es im A. T. von Gott heißt: Er spricht und es steht (nicht wie gewöhnlich übersetzt wird: es steht da), d. h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn nur dadurch ist es dieses, dieses Bestimmte, nichts anderes. — Eine andere Art, diese drei Ursachen auszudrücken, ist diese, welche ebenfalls schon bei den Alten sich findet: Das erste Princip, B, ist die *αἰτία προκαταρκτική*, die voranfangende Ursache, welche den ersten Anlaß und Anfang zum ganzen Proceß gibt, die zweite ist die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schöpferische Ursache, die dritte ist die *τελειωτική*, die alles zur Vollendung bringende, die gleichsam jedem Entstehenden das Siegel aufdrückende.

Diese drei Ursachen aber werden zu gemeinschaftlicher Wirkung und zuletzt einträchtiger Hervorbringung nur durch den bestimmt, welcher die causa causarum, die Ursache der Ursachen, ist, wie schon die Pythagoreer Gott genannt haben. Der Wille, in welchem die drei Ursachen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen sich verstehen, kann immer nur der göttliche, der Wille der Gottheit selbst seyn. Insofern ist jedes Gewordene das Werk eines göttlichen Willens. Es ist eine ganz gewöhnliche Redensart: in jedem Ding offenbare sich die Gottheit, nur in dem einen unvollkommener, verdeckter, in dem andern vollkommener, offenbarer. Was die drei Potenzen thun, thut die Gottheit, und umgekehrt. Die natürliche Erklärung der Dinge (die Erklärung aus den drei Ursachen) schließt daher die religiöse nicht aus, und umgekehrt.

Diese Ursachen sind die Principien oder *ἀρχαί*, deren Untersuchung und Erforschung von den ältesten Zeiten an als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet worden. Philosophie ist nichts anderes als *ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν*, Wissenschaft der reinen Principien. Sie können auf verschiedene Weise abgeleitet und benannt werden, aber ihr Verhältniß und das Wesen einer jeden *ἀρχή* wird sich unter jedwedem Ausdruck als dasselbe darstellen. Annähernd an die platonische Darstellung verhält sich das erste Princip als das aus seiner Potenz und dadurch aus seiner Schranke gesetzte, als das unbegrenzte, *τὸ ἄπειρον*, das einer Grenze bedürftige. Die zweite *ἀρχή* verhält sich als die bestimmende, als die ratio determinans der ganzen Natur, als die Grenze setzende. (Wo etwas ist, das + oder —, seyend und nichtseyend seyn kann, da muß eine determinirende Ursache seyn). Die dritte *ἀρχή* ist die sich selbst bestimmende Ursache, die Ursache, die sich selbst Stoff oder Gegenstand und Ursache der Bestimmung und Begrenzung ist: Subjekt und Objekt = Geist. Die Folge stellt sich also hier so dar: 1. das Unbegrenzte, Unbestimmte, 2. das Begrenzende, Bestimmende, 3. die sich selbst begreifende, sich selbst bestimmende Substanz, als welche sich nur der Geist darstellt.

Wir haben diese Ursachen oder Principien Potenzen genannt,

weil sie sich als solche wirklich verhalten — im göttlichen Vorbegriff als die Möglichkeiten des noch künftigen, von Gott verschiedenen Seyns — im wirklichen Proceß (nachdem sie selbst in Wirkung gesetzt worden) als Potenzen des göttlichen, gottgleichen Seyns, das durch sie hervorgebracht werden soll[1]. Man hat den Ausdruck Potenzen, besonders den einer ersten, zweiten, dritten Potenz, tadeln wollen als einen aus der Mathematik in die Philosophie herübergenommenen. Allein dieser Tadel beruht auf bloßer Unwissenheit und Unkenntniß der Sache. Potenz (δύναμις) ist ein mindestens ebenso ursprünglicher Ausdruck der Philosophie als der Mathematik. — Potenz bedeutet das seyn Könnende, τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι, wie es Aristoteles nennt. Nun haben wir gesehen, daß das Seynkönnende, unter dem wir speciell das unmittelbar seyn Könnende verstehen, das Seynmüssende und das Seynsollende, — daß diese insgesammt Seynkönnende, demnach Potenzen sind, nur Seynkönnende verschiedener Ordnung, indem das speciell so genannte — das unmittelbar seyn Könnende, das Seynmüssende nur mittelbar seyn Könnendes ist, das seyn Sollende aber das doppelt vermittelte, also das Seynkönnende der dritten Ordnung. Etwas anderes wird nicht gemeint, wenn wir von einem A der ersten, einem A der zweiten und einem A der dritten Potenz sprechen — nichts anderes wird gemeint, als daß das Seynkönnende hier wirklich in einer Steigerung und auf verschiedenen Stufen erscheint. Was aber diese Lehre allerdings manchen unverständlich oder unannehmlich macht, ist Folgendes. Die Meisten begreifen nur das Concrete oder das Palpable, was ihnen als einzelner Körper, als einzelne Pflanze u. s. w.

[1] Vor dem Proceß ist in ihnen nichts von Potenz und sie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden. Ihre Potenz, d. h. ihre Möglichkeit, auch das Gegentheil von dem zu seyn, was sie im göttlichen Vorbegriff sind, ist ganz aufgehoben durch den Actus des ursprünglichen göttlichen Lebens; sie sind ganz hingerissen gleichsam und verschlungen in das göttliche Leben und keine etwas für sich. Aber um sie zu denken als die in dem göttlichen Leben aufgegangenen, müssen wir sie nothwendig auch denken als die unabhängig vom göttlichen Leben etwas seyn könnten. Wir negiren ihr für-sich-Seyn, aber um es zu negiren, denken wir es unwillkürlich, und insofern können wir sie dann als Potenzen bezeichnen. (Aus einem anderen Manuscript hinzugefügt.)

vor die Sinne tritt. Ein Palpables nun sind jene reinen Ursachen nicht, sondern sie sind nur mit dem reinen Verstande zu fassen und zu ergreifen. Außer dem Sinnenfälligen, Palpablen finden manche in sich nichts weiter als einen Vorrath abstrakter Begriffe, denen durchaus keine Existenz außer uns zukommt, Begriffe wie: Daseyn, Werden, Quantität, Qualität, Substantialität, Causalität u. s. w., ja eine neuere Philosophie hat sogar geglaubt, auf ein System dieser abstrakten Begriffe — wobei sie übrigens selbst auch ein successives Aufsteigen von Begriff zu Begriff, eine successive Steigerung, ein Fortschreiten vom inhaltsleersten Begriff zum erfülltesten als Methode annahm — die ganze Philosophie begründen zu können. Dieses Kunststück einer übel angewendeten und daher auch nicht verstandenen Methode scheiterte aber und erlitt einen schmählichen Schiffbruch, sowie diese Philosophie zur wirklichen Existenz, zunächst zur Natur, fortzugehen hatte.

Die Potenzen, von denen wir reden, sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte, sie stehen zwischen dem Concreten und den bloß abstrakten Begriffen insofern in der Mitte, als sie nicht weniger wie diese, nur in einem höheren Sinn, wahre U n i v e r s a l i a sind, die doch zugleich Wirklichkeiten sind, nicht wie abstrakte Begriffe Unwirklichkeiten. Aber eben diese Region der wahren, d. h. reellen Universalien ist sehr vielen unzugänglich. Krasse Empiriker sprechen, als ob in der Natur nichts wie Concretes und Palpables wäre, sie sehen nicht, daß z. B. Schwere, Licht, Schall, Wärme, Elektricität, Magnetismus, daß dieß keine palpablen Dinge, sondern wahre Universalia sind, noch weniger bemerken sie, daß eben diese a l l g e m e i n e n Potenzen der Natur das allein der Wissenschaft Werthe, Intelligenz und wissenschaftliche Forschung Beschäftigende sind. Zu diesen Universalien in der Natur (Schwere, Licht) verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden, und in diesem Sinn rein intelligibeln Potenzen als die Universalissima, und es wird sich wohl auch in dieser Entwicklung Gelegenheit finden zu zeigen oder wenigstens anzudeuten, daß jene Universalia nur von diesen Universalissimis abgeleitet

sind. Ich bemerke übrigens hier gelegenheitlich noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen oder Principien ebensowohl einer streng und rein rationalen Ableitung fähig sind[1], wie sie hier, der besonderen Natur des Gegenstands gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet wurden, auf welchem Gott bereits vorausgesetzt ist.

Nach diesen Erklärungen nun, welche sich auf die wirkenden Ursachen, Mächte oder Potenzen des Processes beziehen, den wir 1) als einen theogonischen bezeichnet haben, weil in ihm das aufgehobene göttliche Seyn wiederhergestellt, erzeugt wird, 2) als Proceß der Schöpfung, indem gezeigt wurde, wie aus der Zusammenwirkung der unauflöslich verketteten Potenzen nothwendig concretes Seyn entsteht, das zuvor nicht war, gehen wir jetzt zu weiterer Betrachtung des Processes selbst fort. Wenn dieser Proceß — Proceß der Schöpfung ist, so wird er nicht bloß concretes Seyn überhaupt, sondern das concrete Seyn in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Abstufungen und Verzweigungen hervorbringen müssen. Zu diesem Ende ist nun aber schlechterdings vorauszusetzen oder anzunehmen, daß jener Proceß bloß stufenweise geschehe, d. h. daß das Princip, das im Proceß Gegenstand der Ueberwindung ist, nur *successiv* überwunden werde, was freilich nur denkbar ist als Folge des ausdrücklichen göttlichen Willens, *daß* eine Mannichfaltigkeit von Gott verschiedener Dinge hervorgebracht werde.

Würde jenes Princip, welches das ὑποκείμενον, das Subjekt, die Unterlage oder der Gegenstand des ganzen Processes ist, würde dieses in einer unabsetzlichen Wirkung oder That, gleichsam im Nu überwunden, so würde die Einheit *unmittelbar* wiederhergestellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Absicht aber sollen Mittelglieder seyn, damit alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene in *das letzte Bewußtseyn* eingehen, um das es *eigentlich* zu thun ist. Wird nun aber einmal eine successive Ueberwindung angenommen, so wird nicht sogleich jene höchste Einheit erreicht werden, die das Ziel des Processes ist; indessen wird doch in jedem Moment jener Wille, welcher Gegenstand der Ueber-

[1] die in der rein rationalen Philosophie gegeben ist. D. H.

windung ist, von dem wir sagen können, daß er nur Sich will, auf eine gewisse Weise überwunden seyn, der andere Wille aber, der ihn überwindet, und der nur in dem überwundenen oder negirten ersten Willen sich selbst verwirklicht, dieser also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, die das Urbild alles Concreten, das immateriell Concrete ist, wie die Dinge das materiell Concrete, — es erzeugen sich, sage ich, Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen jener höchsten Einheit sind, Bildungen, die darum, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch in sich selbst vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentliche Dinge seyn werden. Diese Dinge, von denen nun nicht einzusehen wäre, wo wir sie sonst zu suchen hätten als eben in den wirklichen Dingen der reellen Natur, diese Dinge sind alle Erzeugnisse des aus der bloßen Potenz hervorgetretenen, aber in sie mehr oder weniger zurückgebrachten Seyns, doch eben darum nicht dieses allein, sondern ebensowohl der es in die Potenz zurückbringenden Ursache, und weil das überwundene nur sich aufgeben kann, um das höchste, das eigentlich seyn Sollende zu setzen, das ihm gleichsam als Muster, als die Idee dient, nach der es sich richtet, die es in sich auszudrücken sucht, so sind die entstehenden Dinge ebensosehr auch Werke der höchsten, alles vollendenden und beschließenden Potenz. Also jedes Ding ist das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, darum heißt es ein concretes, gleichsam aus mehreren zusammengewachsenes. Weil aber in jedem, so entfernt es auch noch von der höchsten Einheit seyn mag, auf gewisse Weise die Einheit schon gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dings einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit, oder, um einen leibnizischen Ausdruck zu gebrauchen, jedes Ding ist wenigstens eine coruscatio divinitatis. Sie begreifen, daß alle diese

Bestimmungen, so wichtig sie in anderer Beziehung sind, doch hier nur berührt werden können.

Es ist also hiemit gezeigt, auf welche Weise der von uns als theogonisch bezeichnete Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung sey. Es ergibt sich hieraus, daß der wahre Monotheismus die (freie) Schöpfung mit sich bringt, und umgekehrt Schöpfung nur denkbar und begreiflich ist mit Monotheismus.

Eben damit ist ferner gezeigt (und dieß ist ein neuer Punkt), daß dieser Proceß auch der menschliches Bewußtseyn setzende ist. Denn das menschliche Bewußtseyn ist das Ziel und Ende des ganzen Naturprocesses. Im menschlichen Bewußtseyn also wird jener Punkt erreicht seyn, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, d. h. wo das Gott Aufhebende des Processes (dafür ist früher schon B erklärt worden), wo also dieses Gott Aufhebende wieder in das Gott Setzende umgewendet ist.

Alle anderen Dinge sind nur verschobene Bilder der Einheit; zwar jedes ist eine gewisse Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit selbst, nur ein Idol, ein Scheinbild derselben. In allen andern Dingen ist nur ein Schein der Gottheit, in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein. Der ursprüngliche Mensch ist aber wesentlich nur Bewußtseyn; denn er ist wesentlich nur das in sich selbst zurückgebrachte, zu sich selbst wiedergekommene B; das zu sich selbst Gekommene ist aber eben das sich selbst Bewußte.

Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist daher eben jenes B, das in der ganzen übrigen Natur mehr oder weniger außer sich, im Menschen in sich ist; aber eben dieses B hat sich uns in seiner Potentialität oder Centralität, es hat sich im Vorbegriff als der Grund der ganzen Gottheit, als das Gott setzende gezeigt; in seiner Excentricität, wo es einem nothwendigen Proceß unterworfen ist, zeigt es sich als das Gott nur mittelbar, nämlich eben durch einen Proceß wieder setzende, d. h. es zeigt sich als das Gott erzeugende, theogonische. Als solches, als theogonisches Princip, geht es durch die ganze Natur. Im menschlichen Bewußtseyn, wo es zu der

ursprünglichen Stellung wieder gebracht, in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden ist, verhält es sich wieder als das Gott setzende. Doch ist es dieß nur, sofern es in dieser seiner reinen Innerlichkeit beharrt, nicht wieder heraustritt und zu einem neuen Seyn sich erhebt. Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in seiner reinen Substanz, d. h. vor allem Actus, an sich ist es das natürlich (von Natur, seinem ersten Herkommen nach) Gott setzende; und daher freilich nicht von einem ursprünglichen Atheismus lassen wir das menschliche Bewußtseyn ausgehen, aber ebensowenig von einem Monotheismus, dem entweder selbst erfundenen oder durch Offenbarung ihm mitgetheilten. Denn vor aller Erfindung und Wissenschaft, und ebenso vor aller Offenbarung, ja eh' eine solche möglich ist, mit Einem Wort, schon durch seine Natur, durch die Substanz seines Bewußtseyns selbst ist es das — nicht actu, nicht mit Wissen und Wollen, für welches alles hier kein Raum ist, sondern vielmehr das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wissen Gott setzende Princip.

Hier sehen wir uns demnach zurückgeführt auf jene Substanz des Bewußtseyns, die sich uns früher als der wahre Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung dargestellt hatte. Das erste wirkliche Bewußtseyn zeigte sich als ein schon mythologisch afficirtes; jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ließ sich aber nichts mehr denken, als die reine Substanz des Bewußtseyns; an dieser also mußte dem Menschen der Gott haften[1]. Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns aber ist eben jenes Prius, jenes Princip der Schöpfung, das als widerstrebend der Einheit und in dieser seiner Anderheit = B ist; aber in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden, ist es eben menschliches Bewußtseyn und zugleich nun das Gott Setzende.

Denken Sie sich die Sache nun so: als B ist dieses Princip, wie früher bemerkt, das außer Sich seyende, außer sich selbst gesetzte. In sich selbst zurückgebracht und wieder = A gesetzt, ist es

[1] s. die Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 185 ff.

also das zu sich selbst wiedergebrachte, das zu sich gekommene, also Bewußtseyn. Aber eben dieses ist das ins Gott Setzende wieder umgewendete, und also das in diesem seinem Innestehen nothwendig Gott setzende. Also ist auch das menschliche Bewußtseyn an und vor sich, vor dem Wiederanfang einer neuen Bewegung, in seinem Innestehen ist es das — nicht actu, vielmehr das im Nicht-Actus Gott setzende. Also (um es zu wiederholen) weit entfernt von der Behauptung eines ursprünglichen A-theismus des menschlichen Bewußtseyns, zu dem sich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen [1], bin ich doch eben so weit entfernt, die Menschheit von einem System oder auch nur von einem Begriff Gottes ausgehen zu lassen. Das menschliche Bewußtseyn ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen — (denn es ist selbst nur das Erzeugniß des in der Schöpfung ausgesprochenen Monotheismus, der verwirklichten All-Einheit) [2] — das Bewußtseyn hat den Gott an sich, nicht als Gegenstand vor sich. Schon durch seine erste Bewegung ist das Bewußtseyn dem theogonischen Proceß unterworfen. Wir können also nicht fragen, wie es zu dem Gott komme. Es hat keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt. Es hat also den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung oder — wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

[1] Wenn wir überhaupt die unbedingte Eigentlichkeit der Mythologie in Bezug auf den Begriff der Götter behaupten, so verbindet sich uns damit der bestimmte Begriff, daß den Göttern wirklich Gott zu Grunde liege, Gott also die wahre Materie und der letzte Inhalt der mythologischen Vorstellungen sey.

[2] Man hat diese Verwachsenheit oft durch das Bild einer Vermählung des menschlichen Wesens mit Gott dargestellt, eine Ansicht, die den mythologischen Vorstellungen verwandter sich zeigen wird, als man vorläufig sich vorstellen möchte.

konnte; aber nicht bloß dieß, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, daß, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, mögen sie den Menschen diesen Begriff durch eigne Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen lassen, daß sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen.

Es ist weder eine mitgetheilte, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist ein allem Denken und Wissen vorausgehender Grund, es ist sein Wesen selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtseyn verpflichtet ist. Denn das Princip der Anderheit, oder B, welches nicht in seiner Absolutheit, sondern nur in seiner Ueberwindung der Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, ist in eben dieser Ueberwindung oder reinen Potentialität auch das unmittelbar Gott setzende. Es ist daher das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, in seiner reinen Wesentlichkeit oder Nichtactualität. Wenn wir nun aber sagen: es ist das Gott setzende nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt, so scheinen wir vorauszusetzen, daß es allerdings sich bewegen, den Ort, an dem es erschaffen worden, wieder verlassen könne, daß es frei sey von diesem Ort wieder auszugehen, an dem es nur als reine Potenz seyn kann, — also frei, wieder positiv zu werden. Wie läßt sich dieses denken? Die Antwort liegt in unsrer ganzen bisherigen Entwicklung.

Das Wesen, die Substanz des menschlichen Bewußtseyns ist nicht mehr = dem bloßen lautern B, welches das Prius der Schöpfung ist; denn es ist vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B, das = A gesetzt ist, also es ist ein eignes, von B unabhängiges Wesen. Es ist aber von der andern Seite ebensowenig einfaches, bloßes A, sondern es ist A, dem B zu Grunde liegt. Es ist hier etwas Neues entstanden. Vorher war nur reines B auf der einen und reines A^2 auf der andern Seite. Das menschliche Bewußtseyn ist ein Mittleres, Drittes gegen beide, und wie es dadurch, daß es A ist, unabhängig

ist von dem B, so ist es von der andern Seite dadurch, daß es nicht einfaches A ist, sondern A, dem B als Potenz zu Grunde liegt, dadurch ist es ebenso unabhängig von der zweiten — von der es als A setzenden Potenz —, und indem es auf diese Weise in die Mitte zu stehen kommt zwischen die erste Potenz, die lauteres B ist, und zwischen die zweite, welche die dem B entgegengesetzte, es als A setzende Potenz ist — vermöge dieser Mitte zwischen beiden Potenzen wird es von beiden frei, d. h. es wird ein von beiden verschiedenes, eignes, unabhängiges Wesen. Dieses eigne, neuerzeugte Wesen, das vorher auf keine Weise da war, welches durch das an ihm hervorgebrachte A unabhängig ist von dem bloßen B, und dadurch, daß es in sich B, zwar nur als Potenz, aber doch als Potenz bewahrt, unabhängig ist von der A an ihm hervorbringenden Ursache, dieses eigne Wesen, welches auf diese Art = frei ist, ist eben geradezu der Mensch (versteht sich, der ursprüngliche Mensch), den wir daher auch beschreiben als A, das B als Potenz in sich hat, das also eben dieses potentielle B auch durch eigne That, unabhängig von Gott, wieder in Wirkung setzen, wieder in sich erheben kann. Eben darum auch, wenn diese im Menschen gesetzte Potenz[1] sich wieder zum wirklichen B aufrichtet, ist es nicht das ursprüngliche, der Schöpfung zu Grund liegende, sondern es ist das schon geistige B, es ist das schon einmal in A umgewandelte und zurückgebrachte B, das mit der Geistigkeit, die es dem früheren Proceß verdankt, sich wieder erhebt, aber, weil es doch seiner Natur nach nur das Gott setzende seyn kann, durch diese Wiedererhebung unmittelbar nur einem neuen Proceß anheimfällt, durch den es in das ursprüngliche Verhältniß zurückgebracht, also wieder in das Gott setzende verwandelt wird, und der darum als theogonischer erkannt werden muß. Dieser theogonische Proceß kann nur eine Wiederholung des ursprünglichen Processes seyn, durch den das menschliche Wesen das Gott setzende geworden war. Der Anfang und der Anlaß — ferner das Vermittelnde und ebenso das Ziel dieses Processes — also überhaupt die Potenzen dieses

[1] sie ist in ihm nicht vernichtet, sondern nur als Potenz gesetzt, aber eben dadurch bestätigt.

theogonischen Processes sind durchaus die jener früheren, allgemeinen theogonischen Bewegung; nur ist hier Gott nicht mehr initium (nicht mehr der Urheber), es ist eine natürliche Bewegung, und es unterscheidet sich diese zweite Bewegung, diese Bewegung im Bewußtseyn, von der ersten und allgemeinen nur dadurch, daß dasselbe Princip denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende (beides ist eins, es ist nur menschliches, inwiefern Gott setzendes, und umgekehrt), daß es denselben Weg ins Menschliche, Gott Setzende, nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist und als solches zurücklegt, woraus folgt, daß dieser ganze Proceß, obwohl an sich ein realer, d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menschen unabhängiger — insofern objektiver — doch nur im Bewußtseyn, nicht außer demselben, also nur durch Erzeugung von Vorstellungen verläuft[1].

Ueber das zuletzt Vorgetragene wird, hoffe ich, folgende Bemerkung ein erwünschtes Licht verbreiten.

Jenes hinlänglich beschriebene Prius der Natur, dieses jetzt als ausschließlich angenommene Wesen ist als solches außer Gott, ein außergöttliches. Denn das Ausschließliche eben ist das Gegentheil der göttlichen Natur; Gott ist der nichts ausschließende, der All-Einige. Gott — ist allerdings der unmittelbar wollen oder, was dasselbe ist, der unmittelbar seyn Könnende, aber er ist dieß in sich selbst nicht

[1] Wäre unsere Meinung etwa diese: der Mensch von einem mächtig, aber dunkel, unentwickelt in ihm liegenden Begriff getrieben, den Gott zu suchen, kann nur stufenweise, von Gegenstand zu Gegenstand fortschreiten, bis einer nach dem andern ihm zur bloßen Hülle herabsinkt, und er den Gott zuletzt gar nicht mehr anders, als außer und über allen Dingen, ja über der Welt, rein geistig zu denken vermag, wäre also dieses und dem Aehnliches (denn psychologische Erklärungen der Art sind, wie bekannt, unendlicher Abänderungen fähig) der Sinn unsrer Erklärung: so könnten wir hoffen verstanden zu werden und vielleicht sogar Beifall zu finden; höchstens würde das Gesuchte des Ausdrucks getadelt werden, daß wir nämlich ein solches Fortschreiten eine subjektive Theogonie genannt hätten. Aber dieß ist nicht unsere Meinung. Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive.

ausschließlich, und nicht als dieses, nicht als 1, sondern nur als 1 + 2 + 3, als der All-Einige — ist er Gott. Eben darum ist er in jenem Willen, wenn er für sich oder in der Ausschließung hervortritt, nicht Gott; dieser ausschließende Wille ist insofern außer Gott. Nun haben wir aber angenommen, dieser Wille sey in seiner Ausschließung nur hervorgetreten, um wieder in jenes Verhältniß zurückgebracht zu werden, wo er anstatt der ausschließende der anderen Potenzen, vielmehr durch sein eigen nicht-Seyn ihnen Subjekt, ihr Setzendes, ihnen Sitz und Thron ist. Diese Ueberwindung oder Umwendung könnte nun so verstanden werden, als ob dadurch der Wille, in Gott selbst zurückgesetzt, aufhörte ein außergöttlicher zu seyn. Aber dann wäre nur wieder die allererste Einheit gesetzt, wir wären wieder eben da, wo wir im Anfang waren. So kann es also nicht gemeint seyn. Jener ausschließliche Wille bleibt in sich selbst, was er im Anfang war, ein Außergöttliches, etwas das relativ außer Gott ist; denn Gott nimmt nichts zurück; was er einmal gethan hat, bleibt gethan; also der Wille hört im Proceß nicht auf in Bezug auf Gott etwas Aeußeres zu seyn. Die Absicht ist eben, daß er in dieser Aeußerlichkeit oder als ein außergöttlicher wieder in die Innerlichkeit (nämlich in seine eigne) zurückgebracht werde; er soll ein außergöttlicher bleiben und in dieser Außergöttlichkeit wieder ein göttlicher seyn — ihn ganz zurückzunehmen, wäre gegen die erste Absicht, denn da würde nichts hervorgebracht; indem er aber in seiner Außergöttlichkeit bleibt, aber in dieser zur Göttlichkeit (nämlich zur Innerlichkeit, zur Nichtausschließlichkeit) zurückgebracht wird, so ist eben damit etwas von Gott Verschiedenes (aliquid praeter Deum) hervorgebracht, das doch Gott = ist, ein Außergöttlich-Göttliches, und dieß ist der (ursprüngliche) Mensch, der in der That nur der äußerlich hervorgebrachte, der geschaffene, gewordene Gott ist, der Gott in kreatürlicher Gestalt. Eben darum aber, weil jener ausschließliche Wille, weil das B nicht eigentlich in Gott zurückgeht — aus diesem Grunde bleibt es auch im Wesen des Menschen als Möglichkeit, als Potenz aufbewahrt, was nicht seyn könnte, wenn es Gott zurückgenommen hätte. Das was jetzt gesetzt ist und was Sie als Gegenstand der ferneren

Betrachtung ins Auge fassen müssen, ist A, das B als Potenz in sich enthält, ein völlig neuer Begriff; denn von Gott, obwohl er von einer seiner Seiten betrachtet der B seyn Könnende war, von Gott könnte man darum doch nicht sagen, daß er B als Potenz enthalte, er war Herr, B zu seyn und nicht zu seyn, wie ich Herr bin, meinen Arm zu bewegen oder nicht zu bewegen, aber B lag nicht als eine Möglichkeit in ihm, so etwa wie in dem gesunden Menschen die Krankheit als Potenz, als Möglichkeit liegt, dagegen in dem Menschen ist B allerdings als Potenz, als Möglichkeit gesetzt, die er wieder in Bewegung setzen kann. Denn der Mensch ist nichts anderes als das sich selbst Besitzende der Natur. Das Besitzende ist = A (das Hervorgebrachte an ihm), das als was es sich besitzt (subjectum) ist B, das ad potentiam zurückgebrachte. Er besitzt es also nur als Potenz, um es als Potenz zu bewahren. Gleichwohl als der es Besitzende kann er es auch wieder bewegen — aus seiner Ruhe setzen. (Daß er frei ist, also eines unabhängigen Thuns fähig, haben wir bereits gesehen). Aber das Wesen des Menschen ist auf solche Weise mit dem göttlichen verwachsen, daß es sich nicht bewegen kann, ohne daß sich ihm der Gott selbst bewegt. Unmittelbar durch seine Wiedererhebung schließt B zunächst diejenige Potenz von sich aus, die in seiner Ueberwindung (in der Ueberwindung von B) sich selbst verwirklichen sollte (A^2 — denn ich habe früher schon gezeigt, daß A^2 nicht durch Uebergang a potentia ad actum in ihm selbst, sondern nur durch einen umgekehrten Uebergang ab actu ad potentiam außer ihm sich verwirklichen kann. Indem es B ab actu ad potentiam bringt und dadurch selbst actus purus wird, ist es in diesem jetzt potentiell gesetzten B verwirklicht; dieses ist gleichsam der Stoff seiner Verwirklichung). Zunächst also schließt das wiedererhobene B — A^2, mittelbar aber auch A^3 (die höchste Potenz) aus: es ist also wieder dieselbe Spannung der Potenzen, wie in der ursprünglichen universio; nur jetzt bloß im Bewußtseyn gesetzt, d. h. es sind alle Faktoren eines theogonischen Processes wieder gegeben, jedoch eines bloß im Bewußtseyn vorgehenden.

Die Macht oder die Gewalt, welche das menschliche Bewußtseyn in

dieser Bewegung festhält, kann nicht eine zufällige seyn — also auch nicht ein bloß zufälliges Wissen von Gott; — ebensowenig kann es sein eignes Wollen seyn, wodurch es in dieser Bewegung festgehalten ist; wir haben alle Ursache anzunehmen, daß es dieser Bewegung gern entfliehen möchte, wenn es könnte: also nur durch sein Wesen, das unabhängig von ihm selbst und eher ist als es selbst in seinem jetzigen zugezogenen Seyn — nur durch dieses kann es in der Bewegung erhalten werden. Das Tiefste im (ursprünglichen) Menschen ist das Gott Setzende nur an sich — nicht durch Actus, sondern durch Nicht-Actus. Es ist das Gott Setzende ohne sein Zuthun, ohne eigne Bewegung, nicht so, daß es der Bewegung, durch die es das Gott Setzende geworden ist, sich selbst bewußt seyn könnte. Denn es ist erst Bewußtseyn am Ende des ganzen Wegs, den es, gleichsam durch die Stufen der Schöpfung hindurch, geführt worden. Insofern ist also zu sagen, daß es — um dieses Wegs sich bewußt zu werden, um diesen ganzen Weg selbst mit Bewußtseyn zurückzulegen — um also jenes letzte Gottesbewußtseyn, das es gleichsam von Natur, ohne sich selbst, ohne sein Zuthun, ohne eignes Verdienst ist, daß es, sage ich, um dieses mit Bewußtseyn zu seyn, daß es zu diesem Ende aus seiner ursprünglichen Verwachsenheit mit dem Gott sich habe losreißen, daß zu diesem Ende jene Potenz des Gott Setzens wieder aus diesem Verhältniß habe heraustreten müssen. Denn dadurch setzte er sich zwar in Widerspruch mit der allgemeinen theogonischen Bewegung, die wir in der Schöpfung nachgewiesen haben, aber eben diese Gewalt der allgemeinen Bewegung, welche das menschliche Wesen als ihr eignes wahres Ende, als ihren eignen Ruhepunkt fordert, eben diese Gewalt der allgemeinen Bewegung führt den Menschen, obgleich widerstrebend, in dieselbe zurück, und unterwirft ihn einem Processe, dessen Ende ist, daß er als der an sich Gott setzende auch für sich selbst verwirklicht ist. Man kann daher den ganzen folgenden Proceß ansehen als Uebergang von jenem bloß wesentlichen, in das Wesen des Menschen gleichsam eingewachsenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus, eine Ansicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserscheinung eine andere Bedeutung

und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt — aus einem zu nichts führenden, zu nichts als Uebergang dienenden, für nichts und wieder nichts erfolgenden Auseinandergehen eines — für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber selbst nur als Lehre, als System, d. h. als zufällig vorgestellten — Monotheismus.

Nach allem diesem sind wir nun also berechtigt, die Mythologie zu erklären als Erzeugniß eines Processes, in den das Bewußtseyn des Menschen im ersten Uebergang zur Wirklichkeit verwickelt wird, eines Processes, der nur Wiederholung der allgemeinen theogonischen Bewegung ist, und von dieser nicht etwa durch das Princip selbst, sondern nur dadurch sich unterscheidet, daß dasselbe Princip den Weg ins Menschliche, Gott Setzende nun als Princip des menschlichen Bewußtseyns, oder nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden ist, also auf einer höheren Stufe durchläuft, den es in der Schöpfung auf einer früheren Stufe zurückgelegt hatte, daher denn dieser Proceß, gleich seinem Princip oder seinem Grunde — ebensowohl als seinen Ursachen nach ein realer, objektiver, dennoch nur im Bewußtseyn verläuft, also auch zunächst nur durch Veränderungen dieses Bewußtseyns sich kundgibt, die sich als Vorstellungen verhalten[1].

Hier sehen wir uns also auf das Psychische, auf die psychische Seite der mythologischen Vorstellungen geführt, worüber ich denn zum Schluß dieser Untersuchung, ehe wir zur Mythologie selbst fortgehen, folgende Sätze aufstellen will.

1. Die mythologischen Vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns. Sie

[1] Da sich in dem mythologischen Proceß der Proceß der Schöpfung wiederholt, so kann es uns zum voraus nicht wundern, daß die Mythologie so viele Beziehungen auf die Natur darbietet, wie denn auch zum voraus erhellt, daß indem wir den Mythologie erzeugenden Proceß darstellen werden, eben damit eine Naturphilosophie nur gleichsam in einem höheren Reflex gegeben seyn werde. Der Bezug, den die mythologischen Vorstellungen auf die Natur haben, ist selbst ein natürlicher, und braucht nicht etwa daraus erklärt zu werden, daß man als Urheber der Mythologie eine Art von philosophischen Naturforschern in der Urzeit annimmt.

können nicht von außen in den Menschen hineinkommen, er kann sich derselben nicht als bloß äußerlich an ihn gebrachter (etwa wie Hermann meint, durch Lehre mitgetheilter) bewußt seyn. Wären sie an das Bewußtseyn nur von außen gebracht worden, so hätte sich dieses, das übrigens in den gewöhnlichen Theorien als unserm gegenwärtigen Bewußtseyn ganz ähnlich und gleich angenommen wird, gegen jene Vorstellungen nicht anders als das unsrige verhalten, d. h. es hätte sie ebensowenig in sich aufnehmen können, als unser Bewußtseyn sie auf- und annimmt. Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter bewußt seyn; sie konnten nur *mit* dem einmal außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie konnten also

2) nicht als Erzeugnisse irgend einer besondern *Thätigkeit*, z. B. der Phantasie u. s. w. erscheinen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. Dadurch allein begreift sich ihre Substantialität, ihr Verwachsenseyn mit dem Bewußtseyn, jene Untrennbarkeit mit demselben, die allein erklärt, wie es eines Jahrtausende langen, in einem Theil der Menschheit ja noch nicht geendigten, mit Gräueln aller Art verbundenen Kampfes bedurfte, um sie *mit* ihren Wurzeln aus dem Bewußtseyn zu reißen. Von Anfang an zeigen sich die polytheistischen Vorstellungen auf eine Weise mit dem Bewußtseyn verwebt, wie niemals Vorstellungen, die Erzeugnisse der besonnensten Ueberlegung und einer aller Gründe sich bewußten Erkenntniß sind, mit diesem verwebt sind. Doch können sie

3) auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns *in* seiner reinen Wesentlichkeit oder Substantialität, sondern als Hervorbringungen zwar *nur* des substantiellen, aber des *aus* seiner Wesentlichkeit herausgetretenen, *insofern außer sich seyenden* und einem unwillkürlichen Proceß hingegebenen Bewußtseyns. Ferner, obwohl Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseyns, sind sie doch

4) nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern im Gegentheil, *sofern* das Princip des menschlichen Bewußtseyns aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchem allein es

Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität. Sie sind Erzeugnisse des aus seinem Grunde hervorgetretenen menschlichen Bewußtseyns, das erst wieder durch diesen Proceß in das Verhältniß zurückgeführt wird, wo es wirklich menschliches Bewußtseyn ist. Insofern können oder müssen die mythologischen Vorstellungen betrachtet werden als Erzeugnisse eines relativ vormenschlichen Bewußtseyns — nämlich zwar als Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns (auch insofern des substantiellen Bewußtseyns), aber sofern dieses wieder in sein vormenschliches Verhältniß zurückversetzt ist. Man kann in dem von uns angegebenen Sinn die mythologischen Vorstellungen mit den Bildungen und Hervorbringungen der vormenschlichen Zeit der Erde vergleichen, wie Alexander v. Humboldt — in welchem Sinn getraue ich mir freilich nicht zu bestimmen — gethan hat (der doch wohl schwerlich das Ungeheure beider hat andeuten wollen). Ich kann hiebei nicht umhin, die Bemerkung einzuschalten, wie völlig verkehrt es ist, die Mythologie Gegenstände der wirklichen Natur personificiren zu lassen. Die Ideen der Mythologie gehen über die Natur und über den gegenwärtigen Zustand der Natur hinaus. Das menschliche Bewußtseyn ist in dem Mythologie erzeugenden Proceß wieder in jene Zeit des Kampfs zurückgesetzt, der eben mit dem Eintritt des menschlichen Bewußtseyns — in der Schöpfung des Menschen sein Ziel gefunden hatte. Die mythologischen Vorstellungen entstehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur schon besiegte Vergangenheit im Bewußtseyn wieder hervortritt, jenes in der Natur schon unterworfene Princip jetzt noch einmal sich des Bewußtseyns selbst bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologischen Vorstellungen innerhalb der Natur zu seyn, ist der Mensch vielmehr außerhalb derselben, aus der Natur gleichsam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die bestehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieser eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß. Aus dieser Genesis der mythologischen Vorstellungen begreift sich nun endlich

5) erst auch, was noch keiner andern Entstehungsweise begreiflich

war, wie diese Vorstellungen der in ihnen befangenen Menschheit selbst als objektiv-wahre und wirkliche erscheinen konnten. Zuerst negativ, da sie sich nämlich dieser Vorstellungen nicht als von ihr selbst herrührender, frei erzeugter bewußt seyn konnte, denn sie waren Erzeugnisse eines gegen den Menschen objektiv gewordenen — das Verhältniß, in welchem es Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, überschreitenden — Princips, das nur zuletzt in seiner wiederhergestellten Subjektivität wieder menschliches Bewußtseyn setzt.

Aber auch positiv mußten sie als objektiv-wahre erscheinen, weil der erzeugende Grund dieser Vorstellungen das objektiv oder an sich theogonische Princip ist, wodurch es eben geschieht, daß das Bewußtseyn seine eigne Bewegung als eine Bewegung Gottes empfindet. Nur dadurch wird die Realität erklärt, die wir dem Götterglauben zugestehen müssen. Denn solange wir es nicht dahin bringen, begreiflich zu machen, wie der Göttergläubige selbst von der Realität dieser Vorstellungen auf eine allen Zweifel benehmende Weise überzeugt seyn mußte, werden wir wohl dieß und jenes versuchen das Phänomen zu erklären, aber es nie wirklich begriffen und eigentlich ergründet haben. Die Mythologie war nicht ein Werk oder eine Erfindung des Menschen — sie beruht auf der unmittelbaren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen —, es sind die ursprünglichen, die an sich theogonischen Kräfte, deren Streit im menschlichen Bewußtseyn die mythologischen Vorstellungen erzeugt. Wenn aus diesem Grunde jemand sich vielleicht berechtigt glaubte zu sagen, die Mythologie sey durch eine Art von Eingebung, von Inspiration, hervorgebracht, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, sondern eine ungöttliche Inspiration versteht. Denn jener theogonische Grund, wenn er im Menschen sich wieder bewegt und aus seiner Stille hervortritt, ist insofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menschlich wird er erst im Moment seiner völligen Zurückbringung, da wo er in sein ursprüngliches Mysterium zurücktritt[1].

[1] Das Bewußtseyn ist auch ursprünglich nur ein göttlich gesetztes, nur in diesem Sinn göttliches; da nur ein gesetztes, so bleibt die Möglichkeit in ihm, wieder nicht göttliches zu werden.

Es könnte wohl auch andere geben, welche die Voraussetzung eines solchen Processes im Bewußtseyn der Menschen mit der göttlichen Vorsehung nicht vereinigen zu können glaubten, wie man ja auch wegen des vielen andern, Widerwillen und zum Theil Entsetzen Erregenden in der Natur gewissermaßen eine Entschuldigung und Rechtfertigung Gottes nöthig findet. Allein es ist zu bemerken, daß wenn die Mythologie erzeugende Bewegung in ihrem Verlauf eine unwillkürliche ist, und sogar in ihrem Ursprung als eine in gewissem Sinn unvermeidliche erscheint (wie das Heraustreten des Menschen aus Gott überhaupt auf gewisse Weise — nämlich bloß natürlich genommen — als ein unvermeidliches erscheint), daß dessen ohngeachtet der erste Anfang und Anlaß dieser Bewegung nur des Bewußtseyns eigne, wenn auch ihm selbst in der Folge unergründliche, That ist — und so sind wir denn auf den wirklichen Anfang der theogonischen, d. h. der Mythologie erzeugenden Bewegung geführt und eben damit an den Anfang einer wirklichen Philosophie der Mythologie gestellt.

Zweites Buch.

Die Mythologie.

Siebente Vorlesung.

Bisher wurde die Mythologie allgemein als Gegenstand bloß empirisch-geschichtlicher Forschung betrachtet, woran die Philosophie nur den Antheil haben könne, der ihr an jeder, auch übrigens rein empirischen, Untersuchung zustehen muß. Es war daher natürlich, wenn schon der Titel Philosophie der Mythologie Anstoß erregte. Auch in der Alterthums- wie in der Naturwissenschaft gibt es sogenannte reine, d. h. alle Philosophie ausschließende Empiriker, und man stellt sich den reinen Empiriker gewöhnlich vor — und er selbst gibt sich meist — als einen solchen, der nur reine Thatsachen zulasse. Wie dieß in den Naturwissenschaften gemeint, erhellt aus der Unzahl von Hypothesen in allen möglichen empirischen Forschungen, am Deutlichsten an den sogenannten physikalischen Theorien, die großentheils auf Voraussetzungen beruhen, die gerade empirisch ganz unerweislich sind, z. B. die sogenannten Molecülen, mit denen man jetzt wieder selbst zum Theil in Deutschland die geistigen Erscheinungen des Lichtes und die stöcheometrischen Thatsachen der Chemie erklärt. Warum finden nun dessenungeachtet Theorien dieser Art Beifall oder werden wenigstens tolerirt, während sofort ein Geschrei sich erhebt, wenn eine Idee laut wird, welche die Forscher zu denken auffordert? Die Ursache des Beifalls, den jene Theorien finden, kann eben nur die seyn, daß sie jemanden in den Stand setzen, sich den Hergang der Erscheinungen ohne alle Anwendung höherer geistiger Facultäten, ja nöthigenfalls und sogar ohne Anwendung der höheren

geistigen Sinne, etwa mit Hülfe des bloßen Tastsinnes, vorzustellen; denn z. B. jenes Hin- und Herschieben von Molecülen, aus denen zumal französische Physiker optische und andere Erscheinungen erklären, kann man sich allenfalls auch bloß mit Hülfe der fünf Finger verdeutlichen. Ein großer Theil unserer optischen Theorien ist von der Art, daß man sie, wenn es seyn müßte, sogar den Blinden erklären könnte, und es ist in diesem Sinn allerdings möglich, daß der Blinde von der Farbe redet. Wenn man nun, um zu unserm Gegenstand zurückzugehen, den Ernst betrachtet, mit welchem z. B. Hermann in seiner Erklärung der Mythologie Dinge vorträgt, die er schlechterdings nicht wissen kann — von den Weisen im Morgenland, die über die Natur nachdachten, Theorien ersannen, und wie künstlich sie es angestellt, daß das Volk ihre poetisch eingekleideten Ideen verstehen konnte, doch nicht schlechthin verstehen mußte u. s. w. — wer also diesen Ernst, ja die Salbung sieht, mit welcher ein übrigens so achtungswerther Alterthumsforscher solche schlechterdings unerweisliche Dinge vorbringt, während er alles, was nur von fern auf eine geistige Idee zielt, Schwärmerei nennt, der wird gestehen müssen, daß vielmehr eine solche unerweisliche Thatsachen erdichtende Theorie, eine — höchst nüchterne zwar und von aller Idee verlassene — aber darum doch nicht weniger eine wahre Schwärmerei sey. Und doch wird man seine Theorie nicht so nennen, weil sie die Erscheinung der Mythologie aus keinen andern Verhältnissen oder Ereignissen zu erklären sucht, als sich täglich bei uns zutragen können, oder die im Kreis unsrer gemeinen Erfahrung vorkommen; deßwegen nennt man dann eine solche Theorie eine besonnene, eine bei sich bleibende, d. h. eigentlich eine bei uns, im Kreis unsrer alltäglichen Erfahrung bleibende Theorie; wogegen es leicht geschehen könnte, daß eine Theorie, die es unternähme, eine Erscheinung, die an Tiefe, Dauer und Allgemeinheit nur der Natur selbst vergleichbar ist, auch aus allgemeinen Ursachen zu erklären, schwärmerisch gescholten würde, gesetzt selbst, daß sie wirklich erklärt, was nach allen bisherigen Theorien ganz unerklärbar war.

Es sind noch nicht 50 Jahre, da hätten über einen Ausleger, der

den Steinregen, der im Buch Josua erwähnt ist, für einen wirklichen Steinregen und nicht für ein bloßes Hagelwetter erklärt hätte, alle alttestamentlichen Philologen sich lustig gemacht; denn das ist ja die einfachste Gemüthserleichterung, die sich jemand gegen ihm ungelegen kommende Ideen geben kann. Dasselbe wäre dazumal jedem geschehen, der den berühmten, bei Aegos Potamos gefallenen Meteorstein oder die häufig wiederkehrenden Erzählungen des Livius, lapidibus pluisse, nicht für leere Fabeleien und sinnlosen Aberglauben erklärt hätte. Heutzutag wird dieß freilich, was die Erzählung vom Steinregen betrifft, nicht mehr geschehen, und so darf man hoffen, es werde in der Folge auch das nicht mehr auffallen, wenn den mythologischen Vorstellungen Wahrheit zugeschrieben wird, versteht sich, mit solchen nähern Bestimmungen, als wir früher mit dieser Behauptung verbunden haben.

Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse, es nicht herabdrücke, herabdeute, verkleinere oder verstümmle, damit es leichter zu begreifen sey. Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. Wer aber aus was immer für einer Ursache vor einer solchen Gedanken-Erweiterung Scheu trüge, der sollte, anstatt die Erscheinung zu seinen Begriffen herabzuziehen und zu verflachen, wenigstens so aufrichtig seyn, sie in die Zahl der Dinge zu setzen, deren es für jeden Menschen noch immer sehr viele gibt, in die Zahl der Dinge, die er nicht begreift; und wenn er unfähig ist, sich selbst zu dem den Erscheinungen Gemäßen zu erheben, sollte er wenigstens sich hüten das ihnen völlig Unangemessene auszusprechen.

In früheren Bestrebungen die Mythologie zu erklären war es

nicht schwer, den Einfluß gewisser, vor aller Untersuchung und ganz unabhängig von den Thatsachen (a priori, wie man sagt) angenommener und für philosophisch gehaltener Grundsätze zu erkennen; daher auch hier dasselbe unlautere Gemisch von Empirie und vermeinter Philosophie, das wir in andern Wissenschaften unter dem Namen der Theorien antreffen, wo nämlich Philosophie und Empirie nebeneinander stehen, ohne sich gegenseitig durchdrungen zu haben. Wer aber seine Philosophie nicht dahin erweitern kann, daß sie dem Gegenstande gleich — auf derselben Höhe mit ihm — steht, so daß er im Stande ist eine Theorie aufzustellen, die zugleich ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch ist, sollte sich überhaupt bescheiden eine solche aufzustellen.

Eine Theorie, welche die mythologischen Vorstellungen nur in ihrer Vereinzelung und nur ohngefähr erklärt, ohne ihren ebenso tiefen, als weitgreifenden Zusammenhang zu zeigen, und ohne sie in ihrer Bestimmtheit wiederzugeben, zeigt sich schon dadurch als weder wahrhaft geschichtlich, noch wahrhaft wissenschaftlich. Das wahrhaft Geschichtliche ist mit dem Wissenschaftlichen ganz eins. Ein Gegensatz von historischer und philosophischer Schule ist in Bezug auf Gegenstände, wie der vorliegende, ganz unstatthaft. Denn das wahrhaft Geschichtliche besteht nicht darin, daß man zu seinen Behauptungen einzelne Thatsachen äußerlich hinzubringt (wer kann das nicht, besonders in der Alterthumsforschung? Hat doch vor nicht allzu langer Zeit ein nicht ungelehrter Mann Thatsachen aufgefunden, mit denen er belegt, daß das Paradies im Königreich Preußen gelegen habe). Das wahrhaft Geschichtliche besteht darin, daß man den in dem Gegenstand selbst liegenden, also den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; sowie aber dieses Princip der Entwicklung im Gegenstand selbst gefunden ist, müssen dann alle vorgreifenden, eignen Gedanken gleichsam verleugnet werden; von nun an muß man bloß dem Gegenstand in seiner Selbstentwicklung folgen.

Von einer solchen zugleich philosophischen und empirischen, wissenschaftlichen und geschichtlichen — an und mit dem Gegenstand sich selbst

entwickelnden — Theorie ist also in der Folge allein die Rede. Auf den Standpunkt, von dem wir jetzt die Mythologie betrachten werden, haben nicht wir die Mythologie, sondern hat die Mythologie uns gestellt. Von nun an also ist der Inhalt dieses Vortrags nicht die von uns erklärte, sondern die sich selbst erklärende Mythologie. Bei dieser Selbsterklärung der Mythologie werden wir auch nicht genöthigt seyn die Ausdrücke der Mythologie selbst zu vermeiden, wir werden sie großentheils ihre eigne Sprache reden lassen, nachdem uns diese durch den jetzt gewonnenen Standpunkt verständlich geworden ist. Die Ausdrücke der Mythologie, sagt man, sind bildlich. Dieß ist auf gewisse Weise wahr, aber sie sind für das mythologische Bewußtseyn nicht uneigentlicher, als der größte Theil unsrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wissenschaftliche Bewußtseyn uneigentlich ist. Indem wir also diese — der Mythologie eigentlichen — Ausdrücke in unsrer Entwicklung da setzen, wo sie zufolge des Zusammenhangs verständlich werden müssen, erlangen wir, daß nicht wir die Mythologie, sondern diese sich selbst erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologischen Vorstellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum improprium) zu suchen, sie allegorisch zu verstehen, wie z. B. die Rationalisten, wenn im Christenthum von einem Sohn Gottes die Rede ist, dieß nur uneigentlich, allegorisch verstehen wollen. Wir werden die mythologischen Vorstellungen in ihrem eignen Sinn belassen, weil wir in den Stand gesetzt sind sie in ihrer Eigentlichkeit zu verstehen. Wäre dann aber jemand, der diese Selbsterklärung der Mythologie nicht allzuwohl übereinstimmend fände mit seiner eignen, schon anderwärts fertigen und bereiten Philosophie, so müßten wir diesen bitten, die Sache nicht mit uns, sondern mit der Mythologie selbst auszumachen, indem es nicht in unsrer Gewalt steht, diese den gewöhnlichen, oder gerade jetzt oder in einem gewissen Kreis geltenden Begriffen gerecht und gemäß, oder überhaupt anders zu machen.

Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher sich die Mythologie bisher allen Erklärungen verschlossen zeigte, dient zum Beweis, daß sie unter die Dinge gehörte, deren vollkommenes Verständniß von einer höhern

Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns selbst abhing; daß man nicht hoffen konnte, das Dunkel, das ebensowohl ihren Sinn, als ihren Ursprung umgibt, anders zu überwinden, als in Folge einer allgemeinen Erweiterung der menschlichen Gedanken. Solange die Philosophie überhaupt den gegenwärtigen Zustand der Dinge und des menschlichen Bewußtseyns als allgemeinen und alleingültigen Maßstab voraussetzte, diesen Zustand als einen nothwendigen, im logischen Sinn ewigen ansah, so lange konnte sie nichts begreifen, was über den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Bewußtseyns hinausgeht, ihn transscendirt. Wäre die Mythologie durch psychologische Ableitungen der gewöhnlichen Art, durch geschichtliche Voraussetzungen, die den im Bereich unsrer Kenntniß liegenden analog sind, wäre sie überhaupt aus Erklärungsgründen begreiflich, wie sie in dem gegenwärtigen Bewußtseyn sich finden, sie müßte längst begriffen seyn, während jeder aufrichtige Denker gestehen wird, daß diese, übrigens in allen Zeiten so viel beachtete, Erscheinung bis jetzt noch immer als ein unbegriffenes Phänomen in der Geschichte der Menschheit dastand. Diese Thatsache wird uns aber ganz erklärlich, wenn wir annehmen, daß die Mythologie unter Verhältnissen entstanden ist, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtseyns keine Vergleichung zulassen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt über diese hinauszugehen.

Wir finden darum auch nicht, daß die Ersten, welche auf diese Erscheinung frei reflektirten und übrigens ihrer Entstehung so viel näher standen als wir, sie am besten begriffen hätten. Im Gegentheil, gerade die ersten Versuche der Griechen, dieses ihnen um so viel näher liegende Phänomen begreiflich zu machen, zeigen sich der Tiefe desselben völlig unangemessen, ja jedes Verständniß der Mythologie scheint abgeschnitten, sobald sie da und völlig erzeugt ist, d. h. sobald die freie Wissenschaft eintritt, zum Beweis, daß die Entstehung derselben einem ganz andern Bewußtseyn angehört, als dem, welches mit der freien Reflexion eintritt, und daß hier, wie es auch sonst oft der Fall ist, nicht die der Zeit nach Näherstehenden, sondern gerade die Entfernteren besser sehen, nämlich die, welche selbst schon wieder der letzten Entwicklung

des gegenwärtigen Bewußtseyns näher stehen. Darum ist die Erforschung des Entstehens und der Bedeutung der Mythologie eine wichtige und der Philosophie unsrer Zeit würdige Aufgabe. Es war nicht Zufall, nicht die Absicht, mich in ein neues, meinen frühern Arbeiten scheinbar fremdes Fach zu werfen, was mich insbesondere bewogen hat, öffentlich über diesen Gegenstand zu reden. Was mich dazu bestimmte, war vielmehr die natürliche Verbindung, in welcher die Erforschung dieses Gegenstands mit den eigenthümlichsten Forderungen, ja mit den tiefsten Anliegen unsrer — sich selbst und ihre Aufgabe, wenn nicht immer deutlich erkennenden, doch recht wohl fühlenden Zeit steht.

Diese Erklärung hielt ich noch für nöthig, um Ihnen die Art der folgenden speciellen Entwicklung zum voraus begreiflich und mein Verfahren bei derselben vollkommen verständlich zu machen. Jetzt zur Sache.

* * *

Das Princip, der Ausgangspunkt der Entwicklung ist uns durch die frühere Auseinandersetzung gegeben. Der Mensch (der ursprüngliche, versteht sich) ist nichts anderes als jenes Seynkönnende, das in der ganzen Natur außer sich war, im Menschen aber zu sich selbst wiedergebracht, also das sich selbst Gegebene, sich selbst Besitzende, seiner selbst mächtige Seynkönnen ist. Dieses seiner selbst mächtige Seynkönnen (der Mensch) ist demnach 1) das des Seynkönnens Mächtige, aber 2) eben darum hat es das Seynkönnen als das, dessen es mächtig, gleichsam als unsichtbare ὕλη — als Materie seiner Macht — in sich. Es ist, so zu sagen, ein doppeltes Seynkönnen: 1) das, welches des Seynkönnens mächtig ist, 2) das, dessen jenes mächtig ist, und dieses Seynkönnen ist zwar jetzt — actu, wirklich — das in sich (nicht mehr außer sich) Seyende, aber nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des außer-sich-Seyns ist an ihm überwunden, und eben diese an ihm haftende, von ihm nicht wegzubringende — nicht eigentlich gesetzte, aber auch nicht zu verneinende Möglichkeit — diese an ihm haftende, nicht auszuschließende Möglichkeit des Andersseyns — diese unüberwundene und unüberwindliche Doppelheit ist der — obwohl äußerlich noch verborgene und vor jetzt bloß mögliche, aber doch mögliche

Anfang einer neuen Bewegung —: dieses Seynkönnen, das in dem seiner selbst Mächtigen besteht, kann sich wieder umwenden, diese Möglichkeit ist ihm nicht benommen, es ist die zweideutige Natur (natura anceps), τὸ περιφερές, wie die Pythagoreer dieses Princip nannten, was sich umdrehen kann und unter der Hand ein anderes werden; es ist die Zweiheit oder Dyas, denn δυάς oder Zweiheit ist seiner Natur nach jedes Princip, welches das, was es ist, z. B. A, ist und nicht ist: ist, jetzt nämlich und sofern es sich nicht bewegt, nicht ist, nicht so nämlich, daß es nicht das Gegentheil noch werden könnte. Die bloße Möglichkeit jedoch ist für sich nichts, sie ist nur Etwas, wenn sie den Willen, das, in dessen Gewalt sie gegeben ist, an sich zieht, wenn das seiner selbst Mächtige selbst sich zu ihr schlägt, — sie will. Insofern, als diese Möglichkeit für sich nichts vermag und unfruchtbar ist (nichts gebiert), wenn nicht der Wille (das seiner selbst mächtige Seynkönnende) sich zu ihr schlägt, — insofern erscheint diese Möglichkeit als bloße Weiblichkeit, der Wille als Männlichkeit — hier ist schon ein mythologischer Ausdruck, und hier ist schon der Grund gelegt zu der nachher immer fortgehenden und immer weiter sich verzweigenden Geschlechtsdoppelheit der mythologischen Gottheiten. — Wir müssen nun ferner sogar bemerken: Als absolut-erstes Moment ist zu denken, daß diese Möglichkeit dem seiner selbst Mächtigen sich noch gar nicht zeigt, wo dieses noch in seliger Unwissenheit über sie ist. Aber eben dieses noch in der Unwissenheit über sich selbst Seyn macht das ganze Seyn dieses Moments, das Seyn des seiner selbst Mächtigen selbst zum zufälligen, insofern auch anders seyn könnenden und so weit selbst noch zweideutigen Seyn. Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie muß entschieden werden. Sie darf nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde. In der That eben dieß ist das alleinige, das höchste über allem schwebende Weltgesetz.

Inwiefern also von dem seiner selbst mächtigen Seynkönnen jene Möglichkeit nicht auszuschließen ist, wodurch es auch das Gegentheil seiner selbst werden kann, muß dieß entschieden werden; entschieden werden aber kann es nur, inwiefern der Wille jener Möglichkeit inne wird. Demnach ist es vermöge desselben Weltgesetzes auch nothwendig, daß diese Möglichkeit dem Willen gezeigt werde (denn erst, wenn das, in welchem die Möglichkeit ist, diese Möglichkeit ersehen hat und sie nicht will, ist es mit seinem eignen Wollen das, was es ist, und also an dem Ort befestigt, an dem es jetzt zwar ist, aber unabhängig von sich selbst, d. h. relativ auf sich selbst bloß zufällig ist). Zufolge jenes höchsten und einzigen Weltgesetzes, das nichts Zufälliges duldet, ist es, sage ich, nothwendig, daß jenem seiner selbst mächtigen Seynkönnen, jenem bis jetzt noch ruhenden Willen die an ihm — ohne sein Wissen und Wollen haftende — Möglichkeit gezeigt werde, oder vielmehr es ist nothwendig, daß sie in ihm erregt, und daß sie auf diese Weise in den Stand gesetzt werde, sich ihm zu zeigen, sich vorzustellen. Als die Ursache dieser Anregung, wodurch der bis jetzt einige Wille auch für sich selbst ein doppelter, oder der ruhende Wille erst in den Fall gesetzt wird zu wollen oder nicht zu wollen, als die Ursache dieser Anregung kann eben nur jenes höchste Weltgesetz selbst gedacht werden. Dieses Weltgesetz, die dem Ungewissen, dem Zweideutigen, sowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht ist Nemesis.

Wenn wir die Erklärung anwenden, welche Aristoteles in der Rhetorik von dem Wort **νεμεσᾶν** gibt, so ist Nemesis nichts anderes als die Macht, die unwillig ist über den unverdient, ohne sein Verdienst Glücklichen [1]. Ein solches ohne sein Verdienst, ohne sein eignes Zuthun Glückliches war jenes seiner selbst mächtige Seynkönnen in seiner Lauterkeit, da es Gott gleich war, und der Gott, der nicht will, daß es das, was es ist, bloß zufällig sey, der Gott selbst ist insofern der, welcher die Möglichkeit, das, was es ist, auch nicht zu seyn, ihm zeigt, — nicht damit es das Gegentheil wirklich werde, sondern damit

[1] Arist. Rhet. IX. (Sylb. 80, 7): *εἰ γάρ ἐστι τὸ νεμεσᾶν, λυπεῖσθαι ἐπὶ τῷ φαινομένῳ ἀναξίως εὐπραγεῖν.*

es, das Gegentheil vielmehr nicht wollend, das, was es ist, mit Freiheit, mit freiem Willen sey. So hoch ist in seinen Augen die Freiwilligkeit angesehen, daß er es nicht achtet, das Höchste, seine erste Schöpfung, wieder nur als den möglichen Grund einer zweiten Schöpfung, einer zweiten, aber eben darum nur höhern Offenbarung seiner selbst zu behandeln. In der That, was ist die Natur gegen die lebensvolle Geschichte, die sich aufthut, indem der Mensch den in der Natur schon abgeschlossenen Kreis wieder eröffnet! Die ganze Natur sinkt zum bloßen Moment herab — sie hat gleichsam keine Geschichte mehr, wird ungeschichtlich, alles Interesse ist jener höhern Geschichte zugewendet, deren Urheber der Mensch ist.

Die Ansicht, daß die Gottheit selbst jene willenlose Seligkeit des Geschöpfs nicht will und das menschliche Wesen absichtlich in den Doppelfall setzt, jene Seligkeit entweder als eine selbsterworbene zu besitzen oder ihrer verlustig zu werden, diese Ansicht ist keineswegs bloß eine heidnische. Die Art, wie in der Erzählung des A. T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, sondern nur als Urkunde einer dem Heidenthum entgegengesetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menschen die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit, das, was er ist, auch nicht zu seyn, aber darum, es mit seinem Willen zu seyn — die Art, sage ich, wie ihm der G o t t diese Möglichkeit zeigt, besteht bekanntlich darin, daß der Gott ihm verbietet, die Frucht von dem Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen. Aber eben durch dieß Verbot, d u r c h das Gesetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart, wie der Tiefsinnigste der Apostel sagt: Ich wüßte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten — die Sünde nahm Ursach am Gebot — und ohne das Gesetz war die Sünde todt (wie jene Möglichkeit todt war, d. h. war, aber als wäre sie nicht) — da aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig. Wenn nun selbst nach der christlichen Ansicht das Gesetz und zwar das Gottgegebene Gesetz die veranlassende Ursache der Sünde, d. h. die Abweichung von dem ursprünglichen Seyn war, so ist die mythologische Vorstellung, nach welcher Nemesis die Ursache des

unheilbringenden Uebergangs ist, dem wesentlichen Gedanken nach ganz dieselbe, wie ohnehin schon *νόμος* (das Gesetz) und *νέμεσις* dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte sind.

Ich kann jedoch nicht umhin, zur Verhütung von Mißverstand hier folgende Bemerkung einzuschalten. Einmal mythologisch afficirt, einmal jener es als menschliches Bewußtseyn aufhebenden und überschreitenden Gewalt anheimgefallen (eine solche ist in der Mythologie, der Mensch durch dieselbe in den vormenschlichen Zustand zurückversetzt) ist das Bewußtseyn dadurch von seinem frühern Seyn abgeschnitten, und es folgt ihm in den gegenwärtigen Zustand keine Erinnerung aus dem früheren. Wenn ich daher unter den verschiedenen mythologischen Gestalten die Nemesis als diejenige bezeichne, welche gedacht worden sey als Veranlasserin jenes Uebergangs, so ist meine Meinung nicht, daß diese Vorstellung der Nemesis sich von dem Ursprung der Mythologie selbst herschreibe. Vielmehr, wenn im Anfang des mythologischen Processes das Bewußtseyn einer völlig blinden und ihm selbst unbegreiflichen Gewalt anheimgegeben ist, wie ich dieß im Allgemeinen schon und in der Folge noch bestimmter zeigen werde, so wird das mythologische Bewußtseyn über seinen Anfang erst im Ende sich klar, da nämlich, wo jene blinde Gewalt für es selbst und in ihm selbst schon wieder überwunden oder doch der Ueberwindung näher gebracht ist. Der Begriff der Nemesis selbst schreibt sich also aus den letzten Zeiten der schon über sich selbst frei gewordenen, sich selbst zu begreifen suchenden und zu begreifen anfangenden Mythologie her. Und in der That, zuerst kommt sie bei Hesiodos vor, dessen theogonisches Gedicht, wie Sie sich erinnern werden, schon früher erklärt worden ist für ein Erzeugniß nicht der entstehenden, sondern der schon über sich selbst klar zu werden anfangenden, sich selbst bewußt werdenden Mythologie. (Die Mythologie kann im Anfang nicht sich selbst erklären, ihren eignen Anfang begreifen, aber wir erklären ihren Anfang so, wie die zu Ende gekommene und sich bewußt gewordene ihn selbst erklärt hat.) Die Nemesis erscheint bei Hesiodos unter den Kindern der Nacht, d. h. der ersten Unentschiedenheit, jener Indifferenz des Willens — „es gebar aber auch die verderbliche

(Verderben bringende) Nyx Nemesis, ein Unheil den Sterblichen", d. h. die den Sterblichen unheilbringende Nemesis [1]. Jene ganze Stelle des Hesiodos, wo von den Kindern der Nacht, also auch von der Nemesis die Rede ist, enthält offenbar die Trümmer einer tiefen, obwohl nicht dem Ursprung der Mythologie gleichzeitigen, übrigens noch mit mythologischer Verworrenheit kämpfenden philosophischen Ansicht. Recht deutlich sieht man hier, wie Philosophie — nicht der Mythologie voraus, aber — wie sie aus ihr hervorgeht, wie das von ihr sich losreißende, ihr entkommende Bewußtseyn sich unmittelbar zu Philosophie wendet. Der Zusatz, mit dem Hesiodos die Nemesis bezeichnet, *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσιν* — Unheil des sterblichen Menschengeschlechts — spricht hinlänglich für unsere Deutung derselben, nach welcher sie gedacht ist als die Veranlasserin jenes Uebergangs in den Zustand der Unseligkeit, dem die jetzt sterbliche Menschheit unterworfen ist. Nicht weniger spricht für diese Deutung ein späterer Name der Nemesis. Sie hieß auch Adrasteia: nicht, wie einige spätere Griechen erklärten, von einem Altar, den der König Adrastos ihr errichtet. In solchen Erklärungen kann man sich nur wenig auf die Griechen verlassen, auch bedarf vielmehr dieser König Adrastos, der in einer Erzählung des Herodot ebenfalls als eine mythologische Person erscheint, selbst der Erklärung. Sein Name ist so gut als der Name Adrastea ein mythologisch-entstandener und mythologisch-bedeutender. Adrastea heißt Nemesis als die, welche das Ungeschehene zum Geschehen, das bloß Mögliche zur Vollendung, zur That bringt [2]. *Τὸ ἄδραστον* bedeutet das Unbewegliche, was sich nicht bewegen, nicht von der Stelle will. Adrastea ist also die Macht, welche das gegen die Bewegung sich Sträubende, gleichsam sich zu bewegen noch Zweifelhafte, den Willen, zur Bewegung bringt, und ich brauche Ihnen nicht auseinanderzusetzen, wie ganz dieß mit unsrer Erklärung der Nemesis übereinstimmt. Denn Nemesis ist nichts anderes

[1] *Τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*
Νὺξ ὀλοή. Theog. v. 223 — (ed. van Lennep).

[2] Creuzers Zusammenstellungen Theil II, S. 501 und 502, würden hier noch zu manchen Bestätigungen und Erläuterungen Anlaß geben.

als die Macht eben jenes höchsten, alles in Bewegung bringenden Weltgesetzes, das nicht will, daß irgend etwas verborgen bleibe, das alles Verborgene zum Hervortreten antreibt und gleichsam moralisch zwingt sich zu zeigen. Bei Pindar [1] heißt Nemesis die doppelwillige (διχόβουλος Νέμεσις), die einen doppelten Willen hat. Wie dieß zu verstehen sey, dürfen wir nicht weit suchen. Es reicht hin, an das Horazische: tollere in altum, ut lapsu graviore ruat, zu denken. Hier ist ein doppelter Wille; zuerst erhebt sie das zum Untergang Bestimmte — dieses ist ihr unmittelbarer Wille —, aber sie erhebt es nur, damit es desto tiefer stürze; dieß ist der zweite Wille, wobei ich nicht unterlassen will, mich gelegenheitlich über ein Wort zu erklären, dessen ich mich oft bedient habe und auch in der Folge wohl noch bedienen werde. Ich meine, daß ich jenen unheilbringenden Uebergang eine Wiedererhebung genannt habe (nämlich eine Wiedererhebung aus der Potenz), da man sonst gewohnt ist, diesen Uebergang als einen Fall zu beschreiben. Beides stimmt aber wohl zusammen. Wenn ich diesen Uebergang als Erhebung beschreibe, so nenne ich das antecedens; wer ihn als einen Fall beschreibt, nennt das consequens pro antecedente.

Es ist übrigens hier nur um die Urbedeutung der Nemesis zu thun. Diese hat man nicht mehr in Zeiten zu suchen, die von der Entstehung der Mythologie zu weit entfernt sind. Wenn also späterhin der Begriff der Nemesis sich mit dem anderer weiblicher Gottheiten, z. B. dem der Aphrodite, vermischt haben sollte, so ist dieß nicht beweisend: — wie man sich denn vor nichts mehr zu hüten hat, als vor einem Ineinander-Arbeiten des Spätern und des Frühern. Wenn unter anderm nach einer bekannten Erzählung der Künstler Agorakritos (Schüler des Phidias) das Bild in Athen, das bei einem Wettkampf den Preis als Aphrodite nicht erhalten hatte, der Stadt Rhamnus (wo vorzüglich Nemesis verehrt wurde) mit dem Beding überläßt, daß es dort als Bild der Nemesis aufgestellt werde [2], so beweist dieß nichts

[1] Olymp. VIII, 114.

[2] Vgl. Winkelmanns Anmerkungen zur Geschichte der Kunst S. 90 (Dresdener Ausg.), der jedoch eine Vermuthung anderer Art zur Hülfe nimmt.

gegen jene erste Bedeutung der Nemesis, die bei Hesiodos besonders auch dadurch sichtbar wird, daß ihr dieser sogleich auch den Betrug, die Ἀπάτη, als Schwester beigesellt. Diesen Zusammenhang zu erklären, will ich Folgendes bemerken. Jenes Können, welches sich dem Bewußtseyn darstellt, als ein transitives ist es ein bloß scheinbares, betrügliches. Es ist Können, aber nur an sich, nur intransitiv, d. h. wenn es innerlich bleibt, in der Immanenz; aber es hört auf Können zu seyn, sowie es äußerlich, transitiv wird. Jenes Können ist Potenz eines Seyns, aber nicht um seyend zu seyn, nicht um ins Seyn überzugehen, sondern um Können zu bleiben. Die Ἀπάτη unter den ältesten Wesen des Hesiodos bedeutet also nicht gemeinen Trug oder gewöhnliche Täuschung, sondern die Ur-täuschung, diejenige, von der alle nachfolgenden, von der das ganze täuschungsvolle Leben des seinem Urseyn entfremdeten Menschen seinen Ursprung hat. Wie tief diese Ἀπάτη von den Griechen empfunden worden, dürfte man vielleicht daraus schließen, daß sie ein eignes Fest unter dem Namen Apaturien (Trugfest) hatte; jedenfalls ist es zu bedauern, daß wir von dieser Feier so wenig nähere Kenntniß haben. Creuzer will die griechischen Apaturien aus Indien herleiten. Solche historische, übrigens historisch unerweisliche Herleitungen mag man versuchen, solang man die mythologischen Begriffe als bloß zufällige anzusehen gewohnt ist. Hat man sich dagegen überzeugt, daß diese Begriffe, zumal die Urbegriffe der Mythologie (worunter auch die Ἀπάτη gehört) nicht zufällige, sondern nothwendige und in ihrer Art ewige sind, so kann man von dergleichen historischen Herleitungen nichts mehr halten; sie sind nicht besser, als wenn man z. B. die Begriffe Materie und Form, Ursache und Wirkung, oder ähnliche allgemeine, aus Indien herleiten wollte, weil sich ihrer unstreitig die Indier früher als die Griechen bedient, oder wenn man, weil die älteste bekannte Logik eine in Sanskritsprache verfaßte ist, in welcher, wie ganz natürlich, die Eigenschaften und Formen des Syllogismus nicht viel anders als später von Aristoteles abgehandelt sind, wie wenn man aus diesem Grunde sagen wollte: der Syllogismus sey von den Indiern erfunden. Creuzer bringt behufs jener

Herleitung die 'Ἀπάτη des Hesiodos mit der indischen Maja zusammen. Aber diese gehört mehr der indischen Philosophie als der indischen Mythologie an. Beides wird nur verwechselt, weil die indische Philosophie überhaupt, besonders gegenüber den abstrakten Philosophien der Europäer, selbst einen durchaus mythischen Charakter hat. Die indische Maja ist allerdings auch die Möglichkeit des anders= oder des außer=sich=Seyns, aber die Urmöglichkeit nicht, inwiefern sie dem Menschen oder dem Urbewußtseyn sich darstellt, sie bedeutet in der indischen Philosophie die dem Schöpfer sich selbst darstellende Möglichkeit des anders=Seyns, und demnach der Welthervorbringung. Sie wird vorgestellt als die Netze des Scheins (dieser ist eben das andere Seyn), als die Netze des Scheins ausspannend, um damit den Schöpfer zu fahen, der nur in einer Art von scheintrunkner Selbstvergessenheit die Welt wirklich hervorbringt. Das Wesen der ganzen Welt ist nach der indischen Philosophie Maja, Magie, es ist kein wahres, es ist bloß täuschendes Seyn; der, welcher der Welt sich hingibt, liegt in den Banden dieser Maja gefangen. Die Wahrheit dieses Seyns, das in der Sinnenwelt uns vorgespiegelt wird, liegt in seinem nicht Seyn, wenn es wieder in die bloße Möglichkeit zurückkehrt, wie es in dem reinen Urbewußtseyn, in dem Menschen, wieder in die bloße Möglichkeit zurückgebracht war. Daß im Allgemeinen die indische Maja jene Urmöglichkeit ist, die (auch nach unsrer Ansicht) dem Schöpfer sich darstellt, dieß möchte übrigens schon aus dem Namen erhellen. Ich hatte früher die Vermuthung geäußert, die indische Maja könnte mit Magia zusammenhangen. In seiner Ausgabe des Bhagawadgita hat A. W. Schlegel in der lateinischen Uebersetzung überall dem Wort Maja in Parenthese Magia beigefügt, auch W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über dieses indische Gedicht thut dasselbe. Im Persischen heißt Mog (mit dem Gai): der Magier. Die jetzige, in Folge der muhammedanischen Eroberung verstümmelte persische Sprache kennt kein Zeitwort, von dem dieß Substantiv herzuleiten wäre. Um so weniger zweifle ich, bei der anerkannten Grundverwandtschaft, die zwischen der persischen Sprache insbesondere und den germanischen Sprachen stattfindet, daß das Persische Mog seine Wurzel in einem, unserm

deutschen Mögen entsprechenden persischen Wort hatte. Vom deutschen Mögen aber stammt unser deutsches Möglichkeit, Macht, sowie noch in vielen Mundarten Deutschlands: ich mag nicht, so viel bedeutet als: ich kann nicht. Magie und so auch die indische Maja bedeutet daher auch nichts anderes als Macht, Möglichkeit. Und in der That, das ganze Wesen jenes noch im Willen ruhenden Könnens ist — Magie. Denn nach innen gewendet, ist es das alles Vermögende, das selbst den Gott an sich zieht und fest hält. Dieses Können in seiner Hineinwendung, dieses eben ist das Gott Setzende, wie es in seiner Herauswendung das Gott im Bewußtseyn Aufhebende wird. Es ist das — Gott, wie wir uns ausdrückten, nicht durch Actus, sondern im Gegentheil, durch Nicht-Actus, also recht eigentlich magisch Setzende. Denn magisch wird alles gewirkt, was nicht durch den wirkenden, sondern den bloß wesentlichen, d. h. ruhenden Willen gewirkt wird. Dasselbe aber, was in seiner Hineinwendung das alles (selbst Gott) Vermögende ist, inwiefern es dem Willen sich als Potenz eines andern Seyns darstellt, insofern ist es auch eine Magie, ein durch Willen an sich lockender Zauber, aber es ist nicht die wahre, es ist die falsche, die täuschende Magie. Es liegt hier der Grund, warum in dem Alten Testament die Abgötterei mit falscher Magie zusammenhangend, ja als eins mit derselben angesehen wird. So weit also will ich die Vergleichung der hesiodischen Ἀπάτη mit der indischen Maja oder Magia zugeben.

Also — um in den Zusammenhang zurückzukehren — die erste Veranlasserin der Bewegung ist Nemesis, welche dem noch nicht wollenden Willen die in ihm ruhende Möglichkeit, das in ihm ruhende Können zeigt. Aber jetzt stellt sich dieses Können selbst dem Willen dar. Dieses Können ist jedoch nur ein Können, wenn es in sich bleibt, also es ist nur ein scheinbares Können, nämlich nicht auch ein Können für das Seyn, oder wenn es aus sich heraustritt; inwiefern es sich aber dem Bewußtseyn darstellt als unbedingtes Können, insofern ist es ein trügliches Können, eine betrügliche Magie, eine Ἀπάτη. In diesem, sich dem Willen sich als unbedingt darstellenden Können liegt die Versuchung. Eine Versuchung bedarf es jedenfalls, um den Willen

zum Heraustreten aus sich zu bewegen. Darüber ist in allen Vorstellungen des Alterthums kein Zweifel. Das unmittelbar Versuchende war eben jene nicht auszuschließende, täuschende Möglichkeit, deren Doppelsinnigkeit nur spät besiegt wird; sie ist die alte Schlange, weil sie die mit dem Menschen geborene und so alt ist als das Bewußtseyn selbst, die er in seinem Busen hegt, sowie er da ist — die Schlange, die ebenso spät auch besiegt wird, die ein neutestamentliches Buch nur am Ende der Dinge in dem Abgrund versiegelt werden läßt. Schlangen vereinigen sich mit allem, was in den Gebräuchen des Alterthums auf diesen geheimnißvollen Vorgang Bezug hat. In Gestalt einer Schlange nähert sich, wie wir bald hören werden, nach dem griechischen Mythus dem bis dahin freien und über alle Nothwendigkeit erhabenen Bewußtseyn die bethörende Macht, von der es in den mythologischen Proceß fortgezogen wird. Eine Schlange wurde in gewissen Einweihungen, von denen Clemens der Alexandriner spricht, dem Einzuweihenden durch den Busen gezogen [1]. Ein Sinnbild jener unglücklichen Doppelsinnigkeit war die Schlange wohl darum, weil sie in sich selbst sich zurückkrümmend, das zu sich selbst Gebrachte darstellend, ein Bild der Ruhe, des in sich selbst Beschlossenen ist, aber wenn sie sich aufthut, unversehens sich aufrichtet und erhebt, mit tödtlichem Biß verwundet. So weit wäre also nun erklärt, wie dem Willen die Möglichkeit gezeigt wird.

[1] Clem. Alex. Protrept. p. 14.

Achte Vorlesung.

Wir sind bisher durch folgende Momente fortgeschritten: a) Menschliches Bewußtseyn, und zwar Urbewußtseyn — Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität. Dieses haben wir gleichgesetzt dem zu sich selbst gebrachten, also seiner selbst mächtigen Seynkönnen; in diesem aber ist als nicht Auszuschließendes, weil ihm zu Grunde Liegendes, die Möglichkeit wieder in das Seyn überzugehen. b) Die Macht, die das bloß Zufällige nicht duldet. Zufällig nennen wir insgemein das, was seyn konnte und nicht seyn konnte; aber auch das bloß seyn und nicht seyn kann, ist ein Zufälliges, weil es das, was es ist, nämlich Seynkönnendes, ist und nicht ist, nämlich nicht so ist, daß es nicht das Gegentheil seyn könnte. Ein Zufälliges ist ferner auch, was unabhängig von sich selbst, also in Ansehung seiner selbst zufällig — ohne sein Wollen — ist, was es ist. Ein Zufälliges ist eben darum auch das unverdient Glückliche. Die Macht also, welche (um diese verschiedenen Bedeutungen zusammenzufassen) dem unentschiedenen, dem, das, was es ist, bloß zufällig — insofern unverdient — Seyenden, abgeneigt ist, diese Macht ist Nemesis. Diese also ist es auch, welche dem bis jetzt bloß zufällig als seiner selbst Mächtiges Gesetzten die Möglichkeit zeigt, aus der reinen Substantialität hervorzutreten, ihm jene in ihm verborgene Potenz zeigt. Das dritte Moment (c) ist daher eben diese Möglichkeit, sofern sie wirklich dem Bewußtseyn sich darstellt. Diese Möglichkeit ist aber, wie schon gezeigt, eine täuschende, trügerische, ja sie ist gleichsam der erste Betrug. In diesem Sinn ist die

Ἀπάτη bei Hesiodos zu verstehen, welche er ebenfalls zur Tochter der Νύξ macht.

Nachdem nun also dem Willen diese Möglichkeit gezeigt und er in den Fall gesetzt ist sich zu entscheiden, so ist das Nächste auf unserm Weg, also das vierte Moment (d), daß der bis jetzt ruhende Wille das ihm gezeigte Seyn wirklich will, also aus dem lautern Seynkönnen, das er ist, sich wirklich erhebt in das zufällige, zugezogene Seyn. Von dem Vorgang selbst läßt sich nun weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist, daß ich so rede, die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Factum — das Geschehene κατ' ἐξοχήν. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseyns das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderrufliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann. Dieser Vorgang fällt — wie ohnedieß alles ihm selbst Vorausgegangene — noch ganz ins Uebergeschichtliche, und ist das, dessen sich das Bewußtseyn selbst in der Folge nicht mehr bewußt seyn kann. Er ist jener übergeschichtliche Anfang der Mythologie, auf den wir früher geführt worden. Er ist der älteste Urzufall selbst, er in jener Fortuna primigenia dargestellt, welche zu Präneste als ein uraltes, bis vom Ursprung des römischen Staats sich herschreibendes Bild verehrt wurde, in welcher das seyn und nicht seyn Könnende (das ist Fortuna) als das erste Princip, die erste Macht alles Seyns gefeiert war. Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängniß; das unvordenkliche, weil er der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtseyn nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein Verhängniß aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnung und Besinnungslosigkeit zweifelhaften — in der Mitte schwebenden — Zustand sich ereignend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht. Denn er glaubte, in der Wirklichkeit noch eben dasselbe bleiben zu können, was er in der Möglichkeit war, aber eben darin findet er sich getäuscht, er ist also selbst von der Folge seiner That überrascht,

sie stellt sich ihm dar als das nicht Gewollte, Unversehene, Unerwartete.

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtseyn. Bis zu dem Vorgang selbst reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt — nach der That — entstehende Bewußtseyn ist das erste wirkliche Bewußtseyn (vor ihm ist nur das Bewußtseyn in seiner reinen Substantialität): dieses erste wirkliche Bewußtseyn kann aber des Acts, durch den es entstanden ist, nicht sich selbst wieder bewußt seyn, weil es durch diesen Act ein völlig anderes geworden und von seinem früheren Zustand abgeschnitten ist. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des jetzt Seyenden (sich Erinnernden) und dessen, welches Gegenstand der Erinnerung ist. Wo diese Identität aufgehoben ist, findet keine Erinnerung statt, wie uns die sogenannten Somnambülen zeigen, die im höchsten Zustande der sogenannten clairvoyance ein sehr helles, erleuchtetes Bewußtseyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zustand sich nichts von dem erinnern, was sie während des Hellsehens gethan oder gesprochen haben, weil es in der That eine andere Person ist, die sich in jenem, und eine andere, die sich in dem gewöhnlichen wachen Zustande befindet.

Jener Vorgang selbst also, durch welchen das Bewußtseyn von nun an einem unabwendlichen Schicksal unterworfen ist, dieser Vorgang versinkt für das nun wirklich gewordene, sich selbst entfremdete Bewußtseyn nothwendig in eine ihm unergründliche Tiefe.

Die dunkeln Spuren dieses Vorgangs finden sich darum erst in der spätern Mythologie. Denn was im Anfang eines Processes ist, wird erst durch das Ende klar. Die Mythologie entsteht aber in einem Proceß, dessen Ende in der griechischen Mythologie ist. Deßwegen finden wir die Gestalten, welche diesen ersten Momenten des mythologischen Processes entsprechen, vorzüglich erst in der griechischen Mythologie. So in Ansehung der Nemesis, oder der ersten, veranlassenden Ursache des Processes. Und so auch die Spuren des wirklichen Vorgangs, durch den das Bewußtseyn der mythologischen Nothwendigkeit unterworfen worden, auch diese finden sich nur in der griechischen

Mythologie, insbesondere in den zur Persephone-Lehre gehörigen Mythen, welche ich darum zuletzt erwähne, weil wir in der Gestalt der Persephone für sich allein alle jene bis jetzt unterschiedenen Momente vereint antreffen. Eh' ich jedoch ausführlich den Begriff der Persephone erkläre, ist es nöthig, einiges vorauszuschicken.

Das ursprüngliche Wesen des Menschen ist das seiner selbst Mächtige = A, aber nicht bloßes A, sondern es ist A, das B, zwar nur als Materie und so als Potenz, aber eben darum als Möglichkeit des anders-, des nicht = A-Seyns in sich hat. An diesem A, das B als Potenz in sich hat, ist A das Hervorgebrachte, Erschaffene, A ist der eigentliche Mensch (B ist älter als der Mensch, das verführende Princip, darum auch mächtiger als der Mensch)[1]. Diesem A, also dem Menschen, ist jene Potenz gleichsam zur Bewahrung übergeben, sie ist in seine Gewalt gegeben, oder A selbst ist eben der Wille, in den B gestellt ist. Wir bemerkten dabei zugleich, daß diese Möglichkeit für sich nichts sey und nichts vermöge, wenn sich der Wille nicht zu ihr schlage, und wir sahen uns dabei unwillkürlich veranlaßt zu sagen, diese für sich nichts vermögende Möglichkeit sey bloße Weiblichkeit, der Wille dessen, durch den sie erst etwas sey oder werden könne, Männlichkeit. Dieser Ausdruck war nicht ein künstlicher, sondern ein natürlicher und von selbst sich ergebender, und darum auch dem mythologischen Bewußtseyn nur natürlich. — Nicht von der Geschlechtsdoppelheit in der Natur ist er hergenommen und nur übergetragen auf jene intelligibeln Principien, sondern umgekehrt, von dem ersten Princip alles Daseyns leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her. Hat doch ein späteres, schon philosophisches Bewußtseyn in den Pythagoreern nicht umhin gekonnt, die Zahlen als Kinder anzusehen, welche die Monas (die Einheit, als das Männliche) mit der Dyas (dem + und — seyn Könnenden, als dem Weiblichen) erzeuge. War aber jene im Bewußtseyn gesetzte Möglichkeit des anders-Seyns einmal als weiblich gedacht, so wurde sie unvermeidlich auch als Person vorgestellt. Es bedurfte dazu keiner

[1] Sowie es B ist, ist es nicht mehr Er (der Mensch). Er ist es, inwiefern A. Denn A ist das Erschaffene.

künstlichen Personification. Können doch wir selbst, wenn wir von jener Urmöglichkeit sprechen, die dem Schöpfer sich darstellte, uns nicht enthalten, sie als weibliches Wesen, und demnach als persönlich zu denken, um so mehr, als wir sie ja als die Urmöglichkeit, d. h. als die Möglichkeit, die ihres Gleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch sie ja schon etwas Individuelles und Persönliches erhält. Freilich, die bloß abstrakten Begriffe einer gewöhnlichen Philosophie wird man nicht versucht seyn als Personen vorzustellen. Aber die Philosophie, auf deren Boden wir uns hier befinden, hat nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit wahren Realitäten, wirklichen Wesenheiten zu thun. Jene Urmöglichkeit ist nicht eine Kategorie, sie ist ein wirkliches, wenn auch bloß mit dem Verstand zu fassendes, intelligibles Wesen, und nichts Allgemeines (nicht die Möglichkeit überhaupt), sondern die bestimmte Möglichkeit, welche die einzige in ihrer Art ist, die nur einmal existirt. Ebenso nun, wenn wir sagen: die im Urbewußtseyn gesetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, diese Potenz ist Persephone, so meinen wir nicht, sie werde durch Persephone bedeutet; der mythologischen Vorstellung ist sie Persephone, und umgekehrt, Persephone bedeutet nicht bloß jene Potenz des Urbewußtseyns, sie ist sie selbst. Nun muß ich aber noch an etwas erinnern, das sich auch früher schon gezeigt hat. Das seiner selbst mächtige Seynkönnen hat, eben weil das seiner selbst mächtige — weil Bewußtseyn —, sich als Möglichkeit in sich; diese im Bewußtseyn gesetzte Möglichkeit, also dieses im Bewußtseyn gesetzte Seynkönnende und das im Bewußtseyn Seyende sind also nicht zweierlei, nicht außereinander, sondern ineinander und wahrhaft ein und dasselbe. Inwiefern also im Bewußtseyn das Seyende (das sich als Männliches oder als Wille verhält) und das Seynkönnende (die Möglichkeit des anders-Seyns, die sich als Weibliches verhält) noch ineinander sind — sie sind aber noch ineinander, denn das bloße nicht A seyn Könnende ist insoweit selbst noch = A, und von dem A seyenden nicht verschieden —, inwiefern sie also ineinander sind, insofern sind in dem Bewußtseyn auch Männliches und Weibliches ineinander, d. h. das Bewußtseyn selbst ist gleichsam androgyner Natur.

Dieses vorausgesetzt — vorausgesetzt, daß Persephone nichts anderes ist als die Möglichkeit des anders=Seyns, die sich aber dem Willen nach gar nicht gezeigt hat, auch nicht einmal als entgegenstehend, d. h. als Weibliches, sich weiß —, solang also jene Potenz auch im Nichtwissen über sich selbst ist, ist sie, wie wir ja auch zu sagen gewohnt sind, im Zustande der Unschuld, da Männliches und Weibliches nicht geschieden sind (keine Unterscheidung beider ist). Unschuld, die von Geschlechtsdoppelheit nichts weiß, ist Jungfräulichkeit — Jungfräulichkeit ist nicht insbesondere Weiblichkeit (sie kann ja auch von dem männlichen Geschlecht prädicirt werden), sondern Geschlechtsunentschiedenheit. Persephone ist daher die Jungfrau, *κόρη*, und zwar *κατ' ἐξοχήν*, da sie so, *ἡ Κόρη*, die Jungfrau genannt wird. Persephone ist im Bewußtseyn das Seynkönnende — insofern das Weibliche, aber das dem Männlichen noch nicht entgegengestellt, noch nicht als das Weibliche gesetzt ist — daher das Jungfräuliche. Solang nun das Seynkönnende in dieser reinen Wesentlichkeit (Gegensatzlosigkeit) bleibt, ist es keiner Nothwendigkeit unterworfen, über alle Anfechtung erhaben[1]. Darum also wird Persephone schon in älteren (noch griechischen) mythologischen Philosophemen dargestellt, als in einer unzugänglichen Burg wohnend, keiner Gefahr zugänglich, als die, der nichts anzuhaben, die gegen jeden Umsturz gesichert ist. Dieser Ausdruck: Persephone sey wie in einem sichern Verwahrsam, erinnert an das Wort der Pythagoreer, indem sie nämlich sagten: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆφθαι τὸ πᾶν* (von Gott sey das All' wie in einem Verwahrsam gehalten; erinnern Sie sich, was sich früher gezeigt, wie insbesondere der Mensch zwischen den drei göttlichen Potenzen eingeschlossen sey). Aber näher noch liegt, daß ganz übereinstimmend damit die älteste Erzählung (die mosaische) den ursprünglichen Menschen in den Ort der Freude, der Wonne versetzt, und zwar der Freude, der Seligkeit *κατ' ἐξοχήν*. Denn hier ist alles ursprünglich; wie die Möglichkeit, von der wir reden, die Urmöglichkeit ist, die Möglichkeit aller andern Möglichkeiten, wie der Zufall, daß der Mensch von seinem Wesen abweicht, ihm abtrünnig wird,

[1] Vgl. hiezu Creuzer Th. IV, S. 546.

nicht ein bloß zufälliger Zufall, sondern der Urzufall ist, die wahre Fortuna primigenia, der Zufall, von dem erst alle andern Zufälle herkommen, so ist auch jener Ort der Freude, der Ort der Freude κατ᾽ ἐξοχήν. Was nun in jenem Mythus von der Persephone, sowie bei den Pythagoreern, eine göttliche Burg oder Verwahrsam genannt wird, ist in der Erzählung des A. T., die ich auch hier wieder nur als Urkunde des höchsten Alterthums betrachte, im Grunde ganz ebenso bezeichnet. Denn auch dieser ist jener Ort der Freude ein umhegter Raum, auch sie versetzt den ursprünglichen Menschen nicht in das Weite und Grenzenlose (ἄπειρον) — dahin wird er vielmehr später hinausgestoßen —, sondern jener Ort der Freude ist ihr ein Garten. Ein Garten ist aber auch nichts anderes als ein geschlossener, verwahrter Raum. Das Verbum, von dem das Wort Garten im Hebräischen herkommt, bedeutet: circumclusit, circum-munivit, septo conclusit, das arabische: texit, protexit, tutatus est. Auch der Begriff göttlicher Beschirmung gehört hieher. Das Große ist sich überall gleich; die Gefühle, durch die ein Sophokles uns bewegt, die Gedanken, durch die uns Pindar anlockt, ebenso was in der Mythologie Wahres ist (und das eben suchen wir, nicht der Meinung, sie sey eitel Fabel), und die Ansichten, die diese Alten vom menschlichen Schicksal und Leben aussprachen, sie lagen bereits in der Mythologie und waren in dieser präformirt, und die Ansichten dieser großen Alten, sie finden sich auch im Hiob und in den Psalmen. Persephone vor ihrem Fall ist wie in göttlichem Verwahrsam — und selig, sagt ein Psalm, der Mensch, der im Schatten des Höchsten ruht und im Schirm des Allmächtigen wohnt. Derjenige wohnt im Schirm des Allmächtigen, der sein Können bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (z. B. er könnte sich rächen, aber er rächt sich nicht), so verdient der ein Frommer zu heißen, der sein Können Gott unterwirft, es in Gott verschließt und bewahrt. Die Principien, mit denen wir hier uns beschäftigen, sind auch die innersten der Philosophie; aber eben daran erkennt man die Tiefe in der Wahrheit philosophischer Principien, daß sie zugleich

von der tiefsten sittlichen Bedeutung sind. Sehen Sie daher diese sittlichen Betrachtungen nicht als Abschweifung an. Erkennen Sie daran den tiefen Ernst der Principien, die ich Ihnen zu verdeutlichen suche. — Auch im Deutschen bedeutet das Wort Garten ursprünglich jeden eingeschlossenen, verwahrten Platz; — verwandt mit dem französischen garder, behüten, hat es die allgemeine Bedeutung eines befriedigten, umschirmten, eingehegten Raumes, ja in den ältesten Zeiten bedeutete Gard auch eine Burg, wie aus den Namen so vieler auf „gard" sich endenden Schlösser und festen Städte erhellt.

Wenn ich einen Zug der Persephonelehre mit dem verglichen habe, was die Erzählung der Genesis von dem Aufenthalt des ersten Menschen sagt, so würde eine solche Uebereinstimmung ganz unrecht benutzt, wenn man sie anwenden wollte, zu beweisen, daß alle mythologischen Vorstellungen nur Entstellungen biblischer, geoffenbarter Wahrheiten seyen. Dieß könnte nur seyn, wenn wir jene Vorstellung selbst als bloß zufällige ansehen dürften. Allein ich habe gezeigt, oder vielmehr die Natur dieser Vorstellungen selbst hat gezeigt, daß sie mit Nothwendigkeit sich erzeugende sind, aus der tiefsten, innersten Natur des Bewußtseyns hervorgehen. Sie sind aus derselben Quelle geschöpft, aus welcher auch die Offenbarung geschöpft ist, nämlich aus der Quelle der Sache selbst, und wenn ich auf diese Uebereinstimmungen aufmerksam gemacht, so war es hauptsächlich, um Ihnen diese Gedanken als nothwendige Gedanken zu zeigen, wie es überhaupt selbst Absicht dieser ganzen Entwicklung ist, Sie wieder auf jene uralten, jene Urgedanken zu leiten, die, wie die Urberge, an denen so viele Menschengeschlechter vorübergegangen sind, noch stehen werden, wenn so manche Gedanken, die nur von gestern sind, völlig verweht seyn werden. — So viel überhaupt zur Erklärung der Jungfräulichkeit der Persephone, d. h. eben des Urbewußtseyns in seinem Urzustand, zur Erklärung insbesondere jenes Ausdrucks, daß sie in diesem Zustand wie geborgen in einer unzugänglichen Burg war, erhaben über alle Nothwendigkeit. Indeß eben die, welche in dieser Innerlichkeit und Abgeschiedenheit sich selbst gleich ist, kann sich ungleich werden. Schon griechische Philosophen, Pythagoreer und dann wieder

Neuplatoniker, haben daher die Doppelheit in der Persephone erkannt und eine doppelte Persönlichkeit unterschieden, 1) die, wie sie sagen, ganz drinnen, innerlich bleibende (ἔνδον ὅλη μένουσα[1]), 2) die herausgegangene (προϊεῖσα). Selbst in dem lateinischen Namen Pro-serpina ist der Ausdruck des unerwarteten Hervor- oder Herausgehens zu finden. Das eigentliche Seyende dieses Moments ist das aufgerichtete seiner selbst mächtige Seynkönnen, aber eben dieses hat das Seynkönnen (die Potenz des anders-Seyns) in sich als etwas von dem es nichts weiß; die Potenz ist das vom Seyenden nur nicht Auszuschließende, das ohne sein Wissen in ihm ist. Wie sie aber in dem Seyenden ist, ohne von ihm bemerkt zu seyn, so hat sie für dieses, wenn sie ihm erscheint und sich bemerklich macht, etwas Ueberraschendes und durch Ueberraschung es Bethörendes. Dieses Hervortreten ist insofern ein pro-serpere; es liegt in diesem Ausdruck die Andeutung des Stillen, Unerwarteten, nicht Vorgesehenen der Bewegung, und auch hier erinnert der Name (Proserpina) wie die Sache an die Schlange (serpens), die eben von der unbemerkten, leisen Bewegung ihren Namen hat.

In ihrem Herausgang also (in ihrem ῥόοδος, ein Wort, das die Pythagoreer von der Dyas gebraucht haben), wie sie zuerst (ideal) hervortritt und im Seyenden sich zeigt, ist sie das Unversehene, Nichtgedachte, schon als dieses wird sie darum auch Fatum, Verhängniß, *Μόρος* genannt, deßgleichen Fortuna (alles Begriffe, mit denen schon ältere Philosophen das Wesen der Persephone bezeichnen). Fortuna im Allgemeinen ist das stets Bewegliche, sich selbst niemals Gleiche, das Unstete überhaupt. Aber als wirklich hervorgetretene ist Persephone bestimmt Fortuna adversa, Unglück, Mißgeschick, und zwar wird sie wieder, nicht als das selbst bloß zufällige Unglück gedacht, sondern als das Unglück *κατ' ἐξοχήν*, als das erste Unglück, als der Ur-Unfall, von dem erst alle andern Unfälle sich herschreiben[2], lauter Bestimmungen, deren freilich das mythologische Bewußtseyn in der ersten Erzeugung dieser seiner Vorstellungen sich nicht selbst bewußt seyn konnte,

[1] Vgl. ebendaselbst S. 546.
[2] Ebendaselbst S. 543.

die es aber doch in Folge einer uns wohl begreiflichen Nothwendigkeit in derselben niederlegte. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Pythagoreer nicht die Persephone aus ihrer Lehre von der Dyas, sondern umgekehrt ihre Lehre von der Dyas durch Anspielungen und Beziehungen auf die Persephone zu erläutern suchten. Die δυάς ist den Pythagoreern nichts anderes als die Potenz, die hineingewendet der μονάς gleich, erst herausgewendet ihr ungleich ist. (Der Begriff dieser Potenz mit dem Anfang der Philosophie.) Wer sich über diesen Zusammenhang weiter unterrichten will, den verweise ich auf das Creuzersche Werk, wo er einen eignen Excurs über den Zusammenhang der Persephone mit der Dyas finden wird; denn ein Vorzug des genannten Werks ist eben dieser, daß es gerade die Persephone-Lehre mit besonderer Liebe und großer Ausführlichkeit behandelt hat. In der That ist in diesen auf Persephone sich beziehenden Mythen der Schlüssel der ganzen Mythologie durch diese selbst gegeben, und es ist insofern nur zu verwundern, wie diese bis in die innersten Tiefen des menschlichen Daseyns und Bewußtseyns zurückgehenden Anfänge der Mythologie, die sich eben in der Persephone-Lehre darstellen, wie diese den gelehrten Creuzer nicht davon überzeugten, daß die Quellen der Mythologie tiefer zu suchen sind, als in einem bloß empirisch, bloß äußerlich und geschichtlich in der Menschheit vorauszusetzenden Monotheismus. Die Mythologie ist mit ihren letzten Wurzeln, wie eben die Persephone-Lehre zeigt, in das Urbewußtseyn des Menschen selbst eingewachsen.

Aelter als jene auf die Persephone-Lehre Bezug nehmenden Philosopheme der Pythagoreer sind die auf die Persephone sich beziehenden Lehren der griechischen Mysterien. Unter den Mysterien versteht man bekanntlich eine neben der öffentlichen Götterlehre (der Mythologie) hergehende und neben ihr bestehende, geheime, d. h. nur den Eingeweihten mitgetheilte Götterlehre. Da die Mysterien nichts anderes als das Innere, das Esoterische der Mythologie selbst sind, und dieses, wie mehrmals bemerkt, erst am Ende des Processes dem Bewußtseyn selbst sich erklärt, so gehören auch die Mysterien allerdings nicht der Urzeit der Mythologie, sondern ihrer letzten Entwicklung an, wie sich

uns dieß in der Folge noch genauer zeigen wird. Die mysteriösen Vorstellungen sind also immer noch Erzeugnisse des mythologischen, aber gegen das Ende des Processes auch über die Anfänge klar gewordenen Bewußtseyns. Insofern freilich sind sie nicht der mythologischen Urzeit gleichzeitige, aber darum doch nicht weniger vom Ursprung der Mythologie sich herschreibende Vorstellungen, wie die Frucht einer Pflanze der äußern Erscheinung nach das Letzte ist und dennoch im Keim schon prädestinirt war. In einer solchen, zur Mysterienlehre gehörigen Vorstellung wird also der Uebergang so beschrieben: die bis jetzt jungfräuliche und in jungfräulicher Abgeschiedenheit verborgene Persephone wird in Gestalt einer Schlange von Zeus (Jupiter) beschlichen, der ihr Gewalt thut (*βιάζεται ὑπὸ τοῦ Διός*), also sie aus ihrer Jungfräulichkeit setzt. — Daß es hier erstens überhaupt der Gott ist, der Persephone zu Fall bringt, ist ganz natürlich. Denn eben weil das Bewußtseyn in der Folge sich der eignen That nicht erinnert, so schreibt es auch diesen Uebergang in den Zustand der Unseligkeit der Gewalt zu, die ihm überhaupt ein Gott angethan. Daß es aber Zeus, d. h. das Haupt der letzten Götterdynastie, darum selbst der letzte unter den mythologischen, aufeinander folgenden Göttern ist, der diese Gewalt verübt, zeigt nur wieder an, was wir schon wissen, daß diese mysteriöse Vorstellung der spätesten Zeit des mythologischen Bewußtseyns angehört; erklärt aber wird es durch folgende Erwägung. Für das mythologische Bewußtseyn der Griechen hatten alle früheren Götter in Zeus geendigt. Alle früheren Götter waren nur Uebergänge zu ihm. Insofern waren nun auch alle früheren Götter Zeus; denn alles Fortschreitende wird in der Regel nach dem benannt, wozu es sich zuletzt bestimmt. In allen früheren Göttern war eigentlich nur Zeus, sie waren alle nur vorläufige und daher unvollkommene Erscheinungen dessen, der in seiner letzten Gestalt als Zeus hervortrat. Hier entstand der bekannte Spruch der Orphiker: Zeus der erste und Zeus der letzte, Zeus der Anfang, das Mittel und das Ende. Inwiefern also Zeus gleichsam der Erbe aller früheren Götter war, konnte die mythologische Imagination ihm auch das zuschreiben, was unbestimmbar lange vor seiner Zeit sich ereignet hatte. Zeus, können wir sagen,

ist das Ende, also auch die Endursache der ganzen mythologischen Bewegung der Griechen, und wird darum auch als bewirkende Ursache vorgestellt. Ohne das Herausgehen der Persephone wäre gar keine Mythologie, und ohne Mythologie kein Zeus. Es ist daher, so zu reden, das Interesse, und demnach auch, wenn man aufs Ende sieht, das Werk des Zeus. Doch solang Persephone, die Potenz des Urbewußtseyns, in jener reinen, sich selbst nicht kennenden Abgeschiedenheit bleibt, ist sie durch nichts zu bewältigen, gleichsam an einem sichern Ort, gegen alle Gefahr geborgen. Aber sowie sie sich als die unheilbringende Möglichkeit weiß, ist sie schon die leidige Dyas, schon in Gefahr, der Lauterkeit verlustig zu werden. Sobald sie sich aber wirklich aus der jungfräulichen Zurückgezogenheit erhebt, sich nach außen wendet, da sie vielmehr als die göttlich gesetzte, Gott setzende, innerlich, in einem nicht bloß uneigentlichen, sondern im eigentlichen, ja wörtlichen Verstand in Gott, das wahre Innere der Gottheit bleiben sollte — sowie sie sich wirklich nach außen neigt, ist sie von nun an einem unabwendlichen Proceß unterworfen und schon jetzt eigentlich das dem Untergang geweihte Bewußtseyn; denn dem zugezogenen Seyn nach ist sie ja das nicht seyn Sollende, und so — als die vom Anfang an dem Untergang geweihte, dem Gott der Unterwelt, dem Hades, der sie in der Folge wirklich raubt, verfallene, wird Persephone durchgängig, und zwar nicht bloß in den Mysterien, sondern auch in der öffentlichen Götterlehre, in der eigentlichen Mythologie dargestellt.

Persephone kommt in der wirklichen Mythologie, sie kommt z. B. in dem theogonischen Gedicht des Hesiodos nicht eher vor, als da, wo sie dem Hades wirklich verfällt, von ihm geraubt wird. Aber — sie Ist von Anfang an in der Mythologie; sie wird als das, was sie ist, nur erst erkannt, indem sie auch im mythologischen Bewußtseyn selbst als das nicht seyn Sollende, als das Unrechte, das Sinistre, erklärt wird.

So viel nun vor jetzt von Persephone, die das dem mythologischen Bewußtseyn unterworfene, den ganzen Proceß erduldende Bewußtseyn ist, und so viel überhaupt von jenem verhängnißvollen Uebergang, durch

den in weiterer Folge der mythologische Proceß als eine unausweichliche Nothwendigkeit gesetzt ist.

Fassen wir alle bisherigen Bestimmungen zusammen, so wird dieser Uebergang veranlaßt: erstens durch eine Selbsttäuschung des Bewußtseyns, in der jene Möglichkeit = die dem Menschen anvertraute und gleichsam zur Bewahrung übergebene Potenz, ihm erscheint als eine ihm auch zur Verwirklichung übergebene, da sie ihm doch nur übergeben ist, um sie als Möglichkeit zu erhalten. Der Mensch, d. h. das Seyende des Bewußtseyns, stellt sich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch dann noch unterthan seyn, wenn sie sich zur Wirklichkeit erhebt, da sie ihm doch nur unterthan ist als Potenz und sofern sie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er sie zur Wirklichkeit erhebt, wendet sie sich gegen ihn selbst und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und statt ihm unterthan zu seyn, macht sie vielmehr Ihn sich unterthan, und Er ist nun vielmehr in der Gewalt dieses Princips, das auch nicht mehr in den Schranken des menschlichen Bewußtseyns sich hält. Denn das zu Grunde Liegende des menschlichen Bewußtseyns war es eben als bloße Möglichkeit. Zur Wirklichkeit wieder erhoben überschreitet es diese Schranken. Der Mensch war darin Gott gleich, daß er jenes Urprincip des Seyns in sich hatte, aber er hatte es nur in sich als ein ihm gegebenes, keineswegs so, wie es Gott in sich hatte, als ein ganz in seiner Freiheit stehendes. Indem der Mensch es wieder in Wirkung setzt, will er wie Gott seyn; aber dieses Princip ward ihm nur übergeben, um es als Möglichkeit zu bewahren, und nicht, um es in Wirkung zu setzen. In der Erzählung des A. T. heißt es von dem Menschen: Gott setzte ihn in den Garten, daß er ihn bauete und bewahrete (beide Ausdrücke). Bauen wird im Hebräischen durch ein Wort ausgedrückt, das, wie das colere, Deum und terram bedeutet. Die Grundbedeutung von colere schimmert vielleicht noch in occulere (verbergen) durch. Jenes Princip, das im Geheimniß, verborgen, erhalten, beständig versöhnt werden soll, ist der Gegenstand alles ursprünglichen Cultus. Denn indem der Mensch dieses Princip in sich niederhält, erbaut er gleichsam die Gottheit in

sich (macht es zum Grund der Gottheit). Jenes Princip war ihm übergeben, um es in seinem Esse, also in der Potenz, zu erhalten, und um es zu bauen, d. h. es in dieser Subjektion (als Grund der Gottheit) zu erhalten, daß die früheren, durch den Naturproceß schon überwundenen Gewalten nicht wieder aufstehen. Er jedoch will das Princip, das ihm nur übergeben ist, um es als Möglichkeit zu bewahren, wie Gott in Wirkung setzen und insofern als Gott seyn[1].

Aber eben dadurch, daß der Mensch jenes Princip wieder positiv (herrschend) macht, geht er seiner Gottähnlichkeit verlustig. Bekanntlich sagt in der Erzählung des A. T. der Jehovah von dem Menschen nach dem Fall: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns. Von jeher war diese Stelle ein wahres Kreuz der Auslegung, denn sie konnte nicht umhin, jene mutationem in pejus, die sich mit dem ursprünglichen Menschen zugetragen hatte, als einen Verlust der Gottähnlichkeit anzusehen, und doch sagt in der Erzählung des A. T. der Gott, der so eben dem Menschen die Folgen seines Ungehorsams angekündigt hat, mit deutlichen Worten: Siehe, der Mensch ist worden als unser einer, worin also zu liegen scheint, daß er dem Gott vielmehr ähnlich als unähnlich geworden sey. Alle bisherigen Versuche, diese Schwierigkeit zu heben, müssen einer unbefangenen und vorurtheilsfreien Prüfung als bloße Nothhülfe erscheinen. Z. B. hätte man gern übersetzt: Siehe, der Mensch ist gewesen wie unser einer; aber außer dem, daß dieß, nach dem was vorhergegangen, eine sehr überflüssige Aeußerung gewesen seyn würde, so erlaubt auch die Analogie der Sprache diese Uebersetzung nicht. Man half sich also damit, die Stelle ironisch zu

[1] Mit dem „Bauen des Gartens" konnte ja nicht gemeint seyn, daß der Mensch das Feld des Gartens bearbeiten sollte; die Arbeit wird vielmehr erst nach dem Fall als Fluch verhängt. Den Garten bauen wird also hier nur analogisch gesagt. Die göttliche Offenbarung (wenn wir die Erzählung im A. T. als eine solche betrachten) konnte den Vorgang nur den Schranken des damaligen menschlichen Bewußtseyns gemäß darstellen. Eine Analogie findet hier wirklich statt. Auch der Feldbau ist ein Kampf gegen das wilde, widerstrebende Princip der Natur, das niedergehalten werden muß. Auch lateinisch sagt man subigere agrum, worin also ein subjicere liegt, ebenso wie im hebräischen Worte (עָבַד), das auch transitiv bedeutet: zum Sklaven machen, unterwerfen.

erklären, als ob sie diesen Sinn hätte: Adam ist schön wie unser einer geworden. Aber dieser Hohn über den eben gefallenen Menschen wäre, auch bloß menschlich genommen, im Munde der Gottheit empörend. Zudem haben alle diese Erklärungen den gemeinschaftlichen Uebelstand, daß diese Redensart: „Adam ist worden wie unser Einer", so lautet, als ob wirklich mehrere Götter wären, zu denen einer hinzukommen könnte. Das kann der Sinn nicht seyn. Allein man übersetze nur wörtlich, nicht: Adam ist worden wie wir, sondern: er ist worden wie Einer von uns, so ist der Sinn: Siehe, der Mensch ist worden wie Einer von uns (nämlich den Elohim), d. h. wie könnte man es anders verstehen, als wie ich es früher bereits in anderer Absicht erklärt habe[1]: der Mensch, der der ganzen Gottheit gleich war, ist Einem von uns — nämlich dem, der B ist — gleich geworden, er hat sich aus der göttlichen Einheit, in die er erschaffen war, wieder gesetzt, und ist nur noch = Einem von uns, aber eben dadurch nicht mehr = der Gottheit. So verstanden, drückt also die Stelle gerade aus, was man in ihr ausgedrückt wünschte, nämlich, daß der Mensch Gott unähnlich geworden, seine Aehnlichkeit mit Gott verloren habe. Denn Gott ist nicht Einer im Sinn ausschließlicher Einzigkeit, sondern, wenn er Einer, d. h. ausschließlich ist, ist er soweit selbst außer seiner Gottheit, ein anderer von Sich. Der Mensch also, indem er ist wie Einer von den Elohim, ist eben dadurch Gott unähnlich.

Aber noch mehr — dieß ist eigentlich der Hauptpunkt, der uns nun erst den Uebergang zum wirklichen Anfang des Polytheismus gewährt — der Eine, welcher die andern ausschließt, und sofern er sie ausschließt, ist nicht der wahre Gott; denn der wahre Gott ist nie bloß B oder 1, sondern stets 1 + 2 + 3; also wenn es möglich wäre, Gott als bloß B zu setzen, so würde nicht der wahre, sondern der falsche Gott, der Ungott gesetzt. Nun aber eben dieß thut der Mensch. Was an sich, d. h. in Ansehung Gottes selbst unmöglich ist, geschieht im menschlichen Bewußtseyn. Die in diesem gesetzte Potenz, die dem Menschen übergeben war, um sie als Potenz — als Mysterium — zu bewahren, indem er diese

wieder in das Seyn erhebt, schließt er eben damit die nächst höhere Potenz, das göttliche A^2 von sich aus, d. h. er negirt es in Bezug auf sich, denn dieses A^2 hatte sich eben in dem völlig überwundenen, als Potenz gesetzten B verwirklicht. Wenn aber irgend eine Materie, irgend ein Stoff seine, durch eine höhere Potenz in ihm gesetzte, Beschaffenheit ändert, so schließt er diese nothwendig von sich aus. Um dieß durch ein aus der Natur hergenommenes Beispiel zu erklären, so ist bekannt, daß jede flüssige Substanz eine gewisse Quantität Wärme, wie man sagt, absorbirt, d. h. als Wärme unwirksam und unfühlbar macht; man nennt diese eben darum latente Wärme — sie erscheint nicht als Wärme; denn sie wird bloß verwendet, um das Flüssige, das Wasser z. B., in diesem Zustande zu erhalten. Die Wärme erscheint dabei als der flüssigen Substanz völlig inwohnend, mit ihr identificirt, in ihr so verwirklicht, daß sie kein Seyn außer ihr hat, nicht als solche fühlbar wird. Dagegen wenn nun diese Substanz auf irgend eine Weise veranlaßt wird, ihren Zustand zu ändern, nämlich starr zu werden, wenn sie z. B. gefriert, so wird im Moment dieses Uebergangs die zuvor absorbirte, in dem Flüssigen gleichsam verlorene Wärme auf einmal fühlbar, d. h. das jetzt Erstarrende schließt sie im Moment des Erstarrens von sich aus, sie wird gleichsam bloßgestellt und eben damit als solche fühlbar. Analogien, die dem Vorgang, um dessen Erklärung es hier zu thun ist, noch näher liegen, würde allerdings die organische Natur darbieten; ein großer Theil, und zwar der significantesten Krankheitserscheinungen oder Symptome, z. B. die Hitze beim Fieber, fordert eine ganz ähnliche Erklärung; sie entstehen ebenfalls durch die Ausschließung eines höhern Princips, dem der organische Stoff nicht mehr angemessen ist. Dieß würde uns jedoch hier zu weit abführen, und schon jenes aus der allgemeinen Naturlehre hergenommene Gleichniß reicht völlig hin den gegenwärtigen Vorgang zu erklären. Denn ganz so verhält es sich mit dem Princip des Bewußtseyns, das wir durch B bezeichnen. In dem überwundenen B hat sich die höhere Potenz verwirklicht; denn diese höhere Potenz hat gar keinen andern Willen, oder ist vielmehr selbst nichts anderes, als

der Wille, jenen vorausgehenden conträren Willen in seine Potenz, und dadurch zur Ruhe zurückzubringen; nur in dem beruhigten verwirklicht sie sich demnach. Sowie also jenes Princip aus seiner Ruhe heraustritt, sich ins Bewußtseyn wieder erhebt, das Bewußtseyn gleichsam einnimmt, anstatt bloß dessen Grund zu seyn, schließt es die höhere Potenz wieder von sich aus, und zwar nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise; denn es versagt ihr gleichsam den Raum, die Stätte oder Statt, die es ihr gegeben hatte. Ferner, wie wir früher gesehen: eben dieses durch A^2 völlig überwundene B, indem es sich selbst aufgibt, — in seiner Exspiration, indem es gleichsam den eignen Geist aufgibt, — setzt es A^3, den wahren Geist. Wenn es also sein Leben wieder an sich nimmt, gleichsam durch eine neue Inspiration, versagt es sich auch der höchsten Potenz, deren Sitz und Thron es war, und schließt sie von sich aus. Es ist also mit Einem Wort in dem Bewußtseyn jetzt bloß B, B abgeschnitten von A^2 und A^3, ja im Gegensatz mit diesen gesetzt. Also der im Bewußtseyn verwirklichte Gott ist wieder aufgehoben. Darum aber, daß die höheren Potenzen vom Bewußtseyn ausgeschlossen, sind sie nicht überall negirt, völlig aufgehoben; denn sie sind objektive, vom Bewußtseyn unabhängige Mächte, sie sind vielmehr nun eben nur als vom Bewußtseyn ausgeschlossene, wenn gleich nicht für das Bewußtseyn selbst gesetzt, denn eben dadurch, daß in ihm B ausschließlich herrschend ist, hat es sich für die höheren Potenzen verschlossen, sich unempfänglich für sie gemacht; aber sie sind — wenn auch nicht sogleich für das Bewußtseyn selbst, doch für uns — als vom Bewußtseyn ausgeschlossene, die sich in ihm wieder verwirklichen sollen, gesetzt. Aber eben damit ist die Anlage zu einem künftigen successiven Polytheismus schon jetzt vorhanden. Denn das im Bewußtseyn Herrschende ist der ausschließliche = der falsch-Eine Gott, der den andern Potenzen die Gottheit versagt. In dieser Ausschließung sind sie aber auch nicht der wahre Gott, und da sie doch nicht Nichts und auch nicht schlechthin nicht Gott sind, so sind sie als Götter gesetzt. An die Stelle des Einen, des all-einigen Gottes sind daher jetzt drei Potenzen gesetzt, die aber erst successiv,

also auch nur als successive Götter ins Bewußtseyn eintreten. Die Anlage zum successiven Polytheismus (eine Explication) ist daher gegeben, obwohl noch nicht er selbst. Denn noch ist das Bewußtseyn ausschließlich eingenommen von B und daher verschlossen für die höheren Potenzen. Indeß kann es doch auf keinen Fall so bleiben; schon darum, weil das Bewußtseyn in diesem Zustand gleichsam einen Raum vorstellt, der dem göttlichen Leben entzogen und verschlossen ist. Das göttliche Leben aber ist von nichts auszuschließen und nimmt gegen alles sich ihm Entziehende die Gestalt des nothwendig Seyenden, nothwendig sich Wiederherstellenden an. Ein Proceß ist also vorauszusehen, obgleich er im gegenwärtigen Augenblick noch nicht angefangen hat, sondern nur dessen Vorbedingung gegeben ist.

Bis jetzt sind zugleich die Präliminarien der Mythologie, nicht wie vorher philosophisch, sondern in der Mythologie selbst nachgewiesen, so wie sich die Mythologie selbst ihrer bewußt geworden ist.

Neunte Vorlesung.

Das jetzt im Bewußtseyn Herrschende ist nicht das wahre $\pi\tilde{\alpha}\nu$, das nichts ausschließende, sondern das einseitige, ausschließliche, insofern widergöttliche $\pi\tilde{\alpha}\nu$. Dieß kann nun nicht unmittelbar wieder in seine Potenz zurücktreten, nur durch einen Proceß kann es dahin zurückgebracht werden, und nicht von selbst, sondern nur durch die nothwendige Wirkung der zweiten Potenz ist es in die Innerlichkeit, in die Potenz zurückzubringen. Aber um von der höheren Potenz überwunden, muß es ihr zuerst zugänglich werden; noch aber gibt es dieser gar keine Statt, noch ist diese gänzlich von ihm ausgeschlossen. Zwar in dieser absoluten Ausschließlichkeit kann es im Bewußtseyn so wenig bleiben, als in der Natur, und wie es sich in der ersten Schöpfung gleich zur Ueberwindung anlassen muß — ebenso auch im Bewußtseyn. Es fragt sich nur, was dieß heiße: sich zur Ueberwindung anlassen. Eh' es wirklich überwunden wird, muß es Gegenstand einer möglichen Ueberwindung seyn, es muß sich der höhern Potenz überwindlich machen, es muß ihr zum Gegenstand und gegen sie peripherisch werden. Um dieß zu erklären, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen. Das, was jetzt als B erscheint, ist ursprünglich der Grund, also das Tiefste, das Innerste, das Subjekt = Urstand des Bewußtseyns — das kann es aber nur in seiner Negation seyn, nur inwiefern es reine Potenz ist; sowie es also positiv wird, müßte es ausgestoßen werden von dem Ort, an dem nur das lautere Seynkönnen seyn kann, es

müßte loco cedere, aus dem Centrum weichen, objektiv und peripherisch werden. Aber eben gegen diese Ausstoßung setzt es sich, es will, obwohl sich selbst ungleich geworden, noch immer eodem loco seyn, wo es zuvor war, noch immer als Urständliches, Inneres, Centrales sich behaupten. — Als lauteres Seynkönnen war es Geist und dem Geist gleich; übergegangen in das Seyn, ist es seiner Natur nach ungeistig, und sollte sich auch als solches erkennen, der höhern Potenz sich unterordnen, sich gegen sie materialisiren, ihr zur Materie, zum selbstlos Seyenden werden, um so wieder in seine Latenz und die Geistigkeit, die ihm allein auf diese Weise zusteht, zurückzukommen[1]. Diesem Materiellwerden (als nothwendigem Uebergang) widersetzt es sich aber in seiner Blindheit, und der nächste Moment — der zweite, jenem ersten des Andersgewordenseyns unmittelbar folgende Moment — ist daher ein Moment des Kampfes, in welchem das zum falschen Seyn erhobene Princip der stillen Gewalt jener göttlichen Nothwendigkeit, die es als Centrum, als Geist, nicht mehr duldet, entgegen sich doch noch als Geist behaupten will. Hier verhält sich also das Princip, in dessen Gewalt sich das Bewußtseyn befindet, einerseits als ein durch höhere Nothwendigkeit immerwährend materiell, peripherisch gesetztes, durch seine eigne Blindheit aber ebenso immerwährend wieder als Centrum sich setzendes. Aus diesem Kampf also zwischen einem sich als geistig zu behaupten Strebenden und einer es als ungeistig setzenden Potenz, aus diesem Kampf eines materiell seyn sollenden, aber der Materialisirung sich widersetzenden, insofern selbst noch geistigen Princips — wir können auch sagen: aus diesem Kampf eines central, d. h. statt alles andern und ausschließlich seyn wollenden, aber durch die stille Gewalt einer höheren Potenz stets wieder vom Centro ausgestoßenen,

[1] In der ursprünglichen Lauterkeit, als reines Seynkönnen war es Subjekt im Sinne von Urstand — der Zauber, der alles an sich zog; sowie es aber aus jener Lauterkeit hervortritt, kann es nicht mehr Subjekt in diesem Sinne seyn, in dem Sinne nämlich, wo Subjekt ein seiner selbst Mächtiges bedeutet; aus seiner Ursprünglichkeit gesetzt, kann es nur noch Subjekt seyn in dem Sinn, daß es das dem Höheren Unterworfene, nicht Urstand, sondern Unterstand, Unterlage, Materie seiner Verwirklichung ist.

peripherisch gesetzten Princips, durch diesen Kampf muß eine Zerreißung entstehen, in welcher dem Bewußtseyn jenes Eine, das es als das schlechthin oder ausschließlich Eine, als absolutes Centrum behaupten will, unvermeidlich zu einer Vielheit gebrochen, in eine Vielheit verwandelt wird, die es nicht will, in der es daher auch immer noch nur die Einheit zu setzen sucht, und da es der im Bewußtseyn herrschende Gott ist, der ihm auf diese Art zerrissen, in eine Vielheit verkehrt wird, so ist das nothwendige Erzeugniß dieses Kampfes für das Bewußtseyn die erste Götter- oder vielmehr Gottesvielheit, der erste simultane Polytheismus. Ich habe schon in der allgemeinen Einleitung [1] bemerkt, daß der bloß simultane Polytheismus noch immer auf gewisse Weise Monotheismus ist, hier aber ist dieß ganz besonders der Fall, wie aus folgender näherer Betrachtung erhellen wird.

Wie bereits bemerkt, so ist die hier entstehende Vielheit eine vom Bewußtseyn nicht gewollte, eine ihm unwillkürlich, ja gegen sein Wollen entstehende, in der es eben darum die Einheit noch immer zu behaupten sucht; die entstehende Vielheit ist also nicht eine bloße Vielheit, sondern sie ist nur das in Vielheit heraus- oder umgewendete Eine = B. Das Bewußtseyn hält es immer noch als das Eine fest, dieses ist das Wesentliche, die Vielheit, die es für das Bewußtseyn gegen dessen Willen annimmt, ist das Zufällige — auch im Sinn des nicht Gewollten. Die Vielheit ist wahrhaft nur das als Vielheit gesetzte Eine, sie ist nur ein unum versum. Das hier in Vielheit gebrochene Eine ist nur das falsch-Eine. Das hier gesetzte Universum entsteht durch die Materialisirung des an sich immateriellen und noch immer, wenn auch falsch-geistigen B. Hier also ist es ein zwar noch nicht materielles, aber doch auf dem Uebergang zur Materialisirung befindliches Universum, von dem wir reden. Unmittelbar setzt das Bewußtseyn immer noch die Einheit; daß es diese Einheit nur als eine Vielheit setzen kann, ist das von ihm nicht Gewollte, Unwillkürliche. Daher ist die Vielheit nicht eine aufgelöste, in der keine Einheit mehr ist, sondern eine solche, in der die Einheit noch immer besteht und festgehalten wird; noch

[1] Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 120 ff.

immer und in jedem Element wird eigentlich nur das ausschließlich Eine gesetzt, nur das allgemeine Seyn empfunden. B ist hier noch nicht in wirklicher Ueberwindung, sondern im Kampf gegen die Entselbstung, Materialisirung, welche Bedingung, Voraussetzung der wirklichen Ueberwindung ist. Es befindet sich hier noch im Uebergang von absoluter Immaterialität (wo es sich zu Nichts als Materie, als ὑποκείμενον, als Objekt verhält) zur Materialität, unter welcher hier noch nicht körperliche zu verstehen ist, sondern noch unkörperliche Materialität. (Wenn wir sagen, B soll zur Materie der höheren Potenz werden, so nehmen wir hier Materie noch immer im philosophischen Sinn, wo Materie das nicht mehr selbst Seyende, sondern einem andern als Stoff seiner Verwirklichung sich Unterordnendes bedeutet).

Die in dem gegenwärtigen Kampf zwischen Immaterialität und Materialität entstehenden Elemente haben sich uns demnach so bestimmt: 1) als solche, die in ihrer Vielheit doch nur das extendirte Eine selbst sind, in denen also das ausschließlich Eine noch immer fortbesteht; 2) als solche, in denen eben darum noch kein verschiedenartiges, sondern bloß das Eine, überall sich selbst gleiche, wüste, leere Seyn empfunden wird. Aber 3) als entstanden aus einem Streit, in welchem das Eine oder B beständig Centrum zu seyn verlangt, aber ebenso unablässig wieder vom Centrum ausgeschieden und peripherisch gesetzt wird, müssen sie überhaupt als in einem beständigen Streben begriffene, als strebende, also nie ruhig seyende, und daher in einer unablässigen Bewegung erscheinen. Denn sie streben, oder in ihnen strebt B nach dem Ort, an dem es nicht seyn kann, dem Centrum, während es an dem Ort, an dem es seyn könnte, der Peripherie, nicht seyn will, also beständig aus diesem Ort sich wieder erhebt, sich ihm entzieht. Sie erscheinen daher als solche, die von einer höheren Macht stets peripherisch gesetzt werden, aber diesem Ort, d. h. der Materialisirung, beständig wieder zu entwerden, sich zu entziehen suchen, und wenn für das Bewußtseyn (das wir uns in einem völlig unfreien, außer sich gesetzten, ekstatischen Zustand zu denken haben) — wenn für dieses durch die Zerreißung des Einen, substantiellen Princips überhaupt zuerst

ein Außereinander von Elementen entsteht, so werden diese Elemente dem Bewußtseyn erscheinen als räumliche überhaupt, insbesondere aber als immer strebende, unablässig bewegliche. Da sie aber an die Stelle, nach der sie streben, nicht gelangen, und dagegen an den Ort, den sie nicht wollen und zu verlassen suchen, immer wieder gesetzt werden, so wird ihre Bewegung im Resultat = Nichtbewegung seyn, Bewegung, die = Ruhe ist: eine solche Bewegung ist aber nur die nicht fortschreitende, immer in sich selbst zurückkehrende, kreisartige. Daher werden jene Elemente 4) erscheinen nicht bloß als in einer unablässigen Bewegung überhaupt, sondern als in einem beständigen Umlauf begriffene. — Wenn daher keine anderen Gründe entgegenstünden, könnte man gar wohl der Meinung des Platon beipflichten, der im Kratylos die alten Pelasger ihre ersten Götter von dem immerwährenden Lauf (vom Verbum θέω) θεούς benennen läßt[1]. Und ich brauche nun weiter nicht hinzuzusetzen, daß jene räumlichen Götter, in welche sich dem Bewußtseyn zuerst das ausschließlich Seyende verwandelt, Sterngötter sind. Denn als solche natürlich wandelnde, in einem ihnen nicht zufälligen, sondern wesentlichen, zu ihrer Natur gehörigen Umlauf begriffene Wesen kennen wir nur die Sterne.

Ich hätte Sie nun also zu dem Punkt geführt, wo erhellt, daß der erste Polytheismus jene astrale Religion war, welche nicht sowohl die Sterne als Götter, sondern umgekehrt die Götter als Sterne ansah. Denn es ist aus meiner ganzen Ableitung ersichtlich, daß ich nicht gemeint bin, die sogenannte Sternenverehrung von außen, durch eine empirische Anschauung und darauf erfolgte Vergötterung der wirklichen, noch dazu etwa als körperlich vorgestellten Sterne entstehen zu lassen. Dieß ist die gewöhnliche Erklärung. „Die wohlthätigen und mächtigen Wirkungen der Himmelskörper (zunächst doch wohl nur der Sonne und des Monds) mußten den noch sinnlichen Menschen veranlassen, diesen Himmelslichtern eine besondere Verehrung zuzuwenden". Ich gebe die gerühmte Leichtigkeit dieser Erklärung zu (wenig Mühe), aber daß die Gestirne erst für bloße materielle Lichter oder Körper gehalten, — dann

[1] Plat. Cratyl. p. 397 D.

vergöttert worden, ist gegen alle Natur. Meine Meinung ist vielmehr, daß diese astrale Religion ganz von innen heraus, durch eine innere Nothwendigkeit entstanden sey, in der man sich das Bewußtseyn so gut im Anfang wie im Verlauf des Polytheismus zu denken hat. Daß diese Ansicht die richtige ist, würde sich auch geschichtlich insofern erweisen lassen, als es nicht schwer ist, geschichtlich zu zeigen, daß unter den ursprünglich verehrten Sterngöttern nicht körperliche Wesen gedacht wurden. Der Gegenstand dieser ältesten Verehrung war vielmehr noch immer das reine B, d. h. eben das rein Astrale. Wir sind zwar gewohnt die Sterne Weltkörper zu nennen, aber jeder nur einigermaßen Nachdenkende wird sich unschwer überzeugen, daß das eigentliche Gestirn — der Erde z. B. — oder daß die Erde als rein astrales und kosmisches Wesen doch eher seyn mußte, als die einzelnen körperlichen Dinge, die auf oder in ihr angetroffen werden, daß daher die Erde als Gestirn, als astrum, nicht körperlich ist. Das eigentliche Gestirn, das eigentliche und wahre Selbst des nur so genannten und nur äußerlich und in bloß partieller Auffassung so erscheinenden Weltkörpers kann selbst nichts Körperliches, sondern nur etwas Ueberkörperliches seyn.

Nun eben dieses Ueberkörperliche, dieses rein Astrale, das eigentliche Gestirn war es, was für göttlich geachtet wurde. Das allein ursprünglich Gemeinte und Gewollte war nichts Concretes, sondern das reine B, d. h. jenes reine Ur-seyn, das, wenn es hervorträte, gegen das spätere, gebildete Seyn nur verzehrend erscheinen könnte, das eben zur Materie einer höheren Potenz werden muß, damit das einzelne, concrete Seyn entstehe. Das Seyn in seiner Bloßheit (Ungeformtheit) ist gegen die Fülle und Mannichfaltigkeit des später gebildeten Seyns öde und wüste, daher es auch im Anfang der Genesis heißt: Die Erde (die eben geschaffene) war öde und wüste. Man kann die Sterne unter keine der Kategorien des concreten Seyns subsumiren; sie sind nicht unorganische, nicht organische Wesen, nicht Stein, nicht Pflanze, nicht Thier. Nicht die Natur, sondern was noch vor und über der Natur ist, wurde in ihnen verehrt. Das Bewußtseyn wandelte hier noch in einer

höhern Region über der Natur, wie das Gestirn selbst einer höhern Sphäre als der bloßen Natur angehört. Wer empfände nicht ein Widerstreben, die Sterne in demselben Sinn Werke der Natur zu nennen, in welchem wir unbedenklich die andern Dinge so heißen? Auch ist es bezeichnend, daß der Name „Gestirn" nach der Analogie solcher Wörter gebildet ist, von denen man den Pluralis ungern braucht. In allem Gestirnartigen ist das eigentliche Gestirn nur Eins, und dieses Eine war Gegenstand jener ältesten Religion, die das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschen war. Die ursprüngliche Verehrung galt sogar nicht einmal den einzelnen Gestalten, in welche jenes Urseyn gebrochen erscheint, den Sternen selbst, z. B. Sonne und Mond (diese materielle Sternverehrung ist von späterem Datum, es wird sich uns wohl in der Folge der Uebergang zu dieser zeigen), aber die ursprüngliche Verehrung bezog sich also nicht einmal unmittelbar auf die Sterne, auf diese einzelnen Gestalten als solche, sondern nur auf jenes reine Seyn selbst, das zwar schon gebrochene, aber innerlich noch immer positive Princip, das in dieser äußern Welt längst überformt, erst in dieser Ueberformung das individuelle Seyn zum Produkt gibt, jenes Princip, das eben darum mit sinnlichem Auge nicht gesehen werden kann, weil es, um sichtbar zu seyn, eben schon überwunden seyn muß. Wenn nun dieß der Sinn jener ältesten astralen Religion war, so sind wir berechtigt, von diesem Sinn auch wieder umgekehrt auf den Ursprung zu schließen, und da ergibt sich denn von selbst: 1) die älteste Menschheit konnte nicht von der sinnlichen Anschauung aus auf jenes Astrale geführt werden, jenes Astrale war nicht sinnlich anzuschauen, es ist gerade das nicht sinnlich Anzuschauende. Ebensowenig wird man 2) sich geneigt fühlen zu behaupten, daß jene älteste Menschheit dieses Urprincip des Seyns mit dem Verstande erkannt habe, so wie wir es allerdings mit dem Verstande erkennen. Man wird also auch genöthigt seyn, zuzugeben, daß die älteste Menschheit nur durch einen innern, wenn auch ihr selbst unbegreiflichen Vorgang in die Sphäre jenes rein Astralen versetzt wurde, und daß, was sie in den Sternen allein eigentlich meinte und verehrte, nicht das Bewegliche, Materielle selbst, sondern

vielmehr das Princip, der innere verborgene Grund aller himmlischen oder siderischen Bewegung war [1].

Ich habe noch einen Beweis hinzuzufügen, aus welchem meines Erachtens unwidersprechlich erhellt, daß diese älteste Religion nicht auf einer subjektiven Vorstellung, sondern auf einem realen Grunde beruhte, dem das Bewußtseyn unterworfen war. Doch eh' ich diesen auseinander setze, will ich meine Erklärung der astralen Religion noch einmal zusammenfassen; es ist von Wichtigkeit, daß Sie gleich diese erste Stufe des mythologischen Processes sich deutlich einprägen.

Das Bewußtseyn des gegenwärtigen Moments will eigentlich das ausschließliche Seyn, den ausschließlichen Gott; aber eben dieser wird ihm durch eine höhere Gewalt — zwar auf eine ihm selbst nicht begreifliche Weise (denn noch ist ihm selbst jene Gewalt nicht offenbar) — aber jener ausschließliche Gott wird ihm unwillkürlich, ja gegen seinen Willen in eine Vielheit, das Eine in ein All verwandelt. Die hier entstehenden Götter sind eigentlich nicht Götter, sondern der Eine in Vielheit auseinander gesetzte Gott. Auf keinen Fall sind sie materielle Götter. Die Vielheit entsteht zwar aus einem Kampf des sich als immateriell behaupten wollenden Princips und der entgegenstehenden Potenz, die es als Materie sich unterordnen will. Aber das eigentlich Gewollte und daher auch eigentlich als göttlich Verehrte ist nicht das Materielle, sondern eben jenes der Materialisirung widerstrebende Immaterielle; das eigentlich Gewollte ist nicht die Vielheit, diese ist das immer Negirte, das Gewollte ist das Eine, das ausschließlich Seyende, das durch eine dem Bewußtseyn selbst noch unsichtbare, nicht erkannte, bloß fühlbare Macht gleichsam gebeugt, zur Materialisirung gebracht

[1] Da das Bewußtseyn jener Zeit doch ein Verhältniß zu diesem Princip hatte, so ist klar, da es kein ideales seyn konnte, daß es ein reales seyn mußte, und dieses reale Verhältniß zu jenem Princip, aus dem allein die älteste astrale Religion zu erklären ist, dieses reale Verhältniß selbst wieder läßt sich nur denken als eine wirkliche Versetzung (Verzuckung) des Bewußtseyns in jenen inneren Siderismus, so nämlich, daß das Bewußtseyn dem Astralen, dessen Gewalt äußerlich schon zur Vergangenheit geworden war, innerlich wieder unterworfen wurde.

werden soll, aber wegen seines Widerstrebens nur eben zerbrochen oder zerrissen wird. Diese in Vielheit gebrochene Einheit entsteht dem Bewußtseyn durch denselben Streit, durch welchen ursprünglich das Weltsystem entsteht (denn durch die Wiedererhebung des ausschließlich Seyenden in sich ist das Bewußtseyn wieder dem Anfang, dem Prius der Natur, d. h. dem Astralen, anheimgefallen). Aus diesem Grunde also sind auch die dem Bewußtseyn hier entstehenden Götter den Sternen ähnliche, d. h. Sterngötter. Denn auch die Sterne sind ja nichts als ebenso viele peripherisch gesetzte Centra, an denen eben deßhalb die ursprüngliche Tendenz, Centrum, ausschließlich Seyendes zu seyn, noch immer, obwohl eben bloß als Tendenz, als Streben, als Sollicitation, Zuckung, erscheint, und der Grund der immerwährenden, unablässigen Bewegung ist. — Nicht von den wirklichen, den sinnlich erkannten Sternen ging das Bewußtseyn aus, um sie zu vergöttern. Der eigentliche Hergang ist ein ganz anderer. Das ursprüngliche Bewußtseyn, das ja seiner Substanz nach nichts anderes als das zu sich selbst oder in sich selbst zurückgekommene Wesen der Natur, also das durch die ganze Natur hindurchgegangene ist, dieses ursprüngliche Bewußtseyn bewahrt, und hat also gleichsam in sich aufgehoben, alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen ist — gerade so, wie jeder einzelne Mensch alle Erfahrungen seines Lebens in seinem gegenwärtigen Bewußtseyn, seiner gegenwärtigen Bildung bewahrt —, aber diese früheren Momente sind in dem Bewußtseyn gleichsam beschworen, niedergehalten, als Vergangenheit gesetzt. Das menschliche Bewußtseyn sollte sie als Einheit dermaßen unter sich (sich unterworfen) enthalten, daß sie in ihrer Succession — in ihrer gegenseitigen Ausschließung — nicht mehr hervortreten. Aber eben diese Einheit hat das Bewußtseyn, wie wir jetzt voraussetzen, in sich aufgehoben; indem es jenes Prius des Anfangs, jene erste Grundlage seines eignen Seyns, jenes Princip der Natur, in sich wieder excitirt, wirksam gemacht hat, schließt es eben damit alle späteren Momente von sich aus, und indem es wieder ganz jenem ersten Moment anheimgefallen, indem es selbst wieder geworden ist, wie es in jenem ersten Moment war, ist es wesentlich selbst

astral[1]; es ist für alles andere als das Astrale verschlossen, es lebt und ist nur in dieser Region; gleichwie denn überhaupt dieser erste Moment den höchsten Grad des von- oder außer-sich-Seyns, der Ekstasis der Menschheit, darstellt. Es gab hier für das Bewußtseyn noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menschen wie gar nicht vorhanden. Die Genesis dieser astralen Religion liegt daher nur in dem Verhältniß des Bewußtseyns zu dem Princip, zu dem reinen B, und dieser Zabismus (ich werde mich sogleich über dieses Wort äußern) — Zabismus im Bewußtseyn — ist der erste. Alles ist hiernach ein innerer, ganz nur im Innern vorgehender Proceß. Die Sterne sind noch in einer Innenwelt[2]. Zu eigentlichen Sterngöttern entschließt das Bewußtseyn sich erst später.

Ich begreife sehr wohl, und würde mich nicht im Geringsten darüber verwundern, wenn den meisten die Erklärung dieser ältesten astralen Religion aus einem rein innern Vorgang des Bewußtseyns abstrus, ja unglaublich vorkäme, und wenn sie uns jene gewöhnliche, man kann behaupten, allgemein angenommene Erklärung entgegenhalten, die, wie sie sagen, doch so leicht und einfach sey.

Ich nannte die astrale Religion Zabismus. Ich wünschte nämlich statt des gewöhnlichen Sternverehrung, Sternendienst u. s. w., der doch immer den Nebengriff von einer Verehrung der materiellen Sterne mit sich führt, einen einfachen und für uns wenigstens nicht diesem Nebenbegriff unterworfenen Ausdruck zu gebrauchen. Als ein solcher bietet sich der schon bekannte und angenommene Name Sabeismus dar. Nur muß ich bemerken, daß diese Form des Worts nicht ganz richtig ist. Wahrscheinlich zuerst von Franzosen gebraucht, ist sie nachher auch von Deutschen, z. B. Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts[3], angenommen worden. Diese Form kann unter anderm auch zu dem Mißverständniß verleiten und hat dazu verleitet, als käme dieser Name der

[1] Das ausschließlich Seyende in der Natur gebrochen — peripherisch gesetzt = Astrales. Auf gleiche Weise also auch das Bewußtseyn ins Astrale versetzt.

[2] In Außenwelt gehts erst mit Urania über (Randbemerkung im Manuscript).

[3] §. 49.

ältesten Religion von den Sabäern her, einem bekannten Volk des glücklichen Arabiens, die zufällig auch Sternverehrer waren[1]; allein die wahre Ableitung des Worts (von der man nicht glauben sollte, daß sie je hätte angezweifelt werden können) ist von dem ebräischen und arabischen Zaba, das Heer (exercitus) und dann insbesondere das himmlische Heer, wovon auch der alttestamentliche Name Jehovah Zebaoth, Herr der Heerschaaren, herkommt. Denn da der mythologische Proceß ein allgemeiner war und von dem die ganze Menschheit ergriffen, so mußte auch die Offenbarung ihre Sprache und zum Theil selbst den Inhalt ihrer Lehre den verschiedenen Stufen und Momenten jenes Processes gleichsam annähern; denn daß alle Offenbarung nur eine successive, nicht auf einmal enthüllende ist, wird ja zugestanden — im Gegensatz also gegen jene Völker, die das himmlische Heer und zwar in späterer Ausartung nun schon die materiellen Sterne selbst anbeteten, im Gegensatz gegen solche (denn dieser Name wird erst in den spätern Büchern zur Zeit der Könige gebraucht) wurde an den Herrn der Heerschaaren, den wahren geistigen Gott, erinnert. Von dem Wort Zaba heißt im Arabischen Zabi, oder nach der gelinderen Aussprache Sabi, ein Sternverehrer, Zabiah die Sternverehrung selbst, woraus erhellt, daß die richtige Form des Worts Zabiismus, zusammengezogen Zabismus ist, dessen ich mich daher in der Folge bedienen werde. Im Koran werden die Zabier mehrmals neben den Juden mit Ehren als Unitarier, Anhänger eines einzigen Gottes, genannt, und ihnen auch ein besseres Loos in der künftigen Welt als den Götzenanbetern versprochen. Auch unter den ersten Anhängern Muhammeds werden sie genannt, ja Muhammed wurde selbst ein Zabi genannt, wahrscheinlich von den idololatrischen Arabern, die seine Lehre von dem einzigen Gott als eine Rückkehr zum Zabismus ansahen. Späterhin bedeutet das Wort nicht mehr einen Sternanbeter insbesondere, sondern jeden, der nicht der wahren Religion anhängt. Wenigstens wird es in der arabischen Uebersetzung des N. T.

[1] So auch v. Bohlen, die Genesis histor. krit. erläutert, S. 124, vergl. mit S. 496. Allein der Name wird ganz anders geschrieben, als das arabische Wort für Sternverehrer im Koran.

einmal so gebraucht für Ἕλλην, d. h. Heide im Gegensatz des Juden. Diese allgemeine Bedeutung von Götteranbetern hat das Wort צָבִאִים auch in dem ziemlich confusen und unhistorischen Traktat des Maimonides über den Ursprung der Idololatrie, den Gerhard Voß seinem Werk de origine Idololatriae angehängt hat. Hier werden unter Zabiim schon völlige idololatrae verstanden, ganz gegen den ursprünglichen Sinn. Unter anderm hat sich Spencer auch verleiten lassen, aus den Zabiern eine Art von weitverbreitetem Urvolk zu machen. Allein dieß Wort bedeutet ursprünglich kein besonderes Volk, sondern die ältesten Verehrer des ausschließlichen (und in diesem Sinn Einen) Gottes, des kosmischen, des Weltgottes, und so mittelbar auch der Sterne als derjenigen Elemente, in welchen die innerliche, noch ungebrochene Kraft dieses Gottes gegenwärtig ist. Unstreitig sind unter Ihnen mehrere, die auch von Zabiern oder Sabäern in einem andern Sinn gehört haben, nämlich den sogenannten Johanneschristen, deren Religionsbücher in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit europäischer Gelehrten erregt haben. Ich bemerke also nur mit Einem Wort, daß diese hieher gar nicht gehören, und daß ihr Name auch von einem ganz andern Wort herkommt, nämlich von Zaba (mit ע), das im Syrischen taufen bedeutet. Sie heißen Täufer als Anhänger Johannis des Täufers[1].

Nach dieser Bemerkung werde ich also künftig diese älteste Religion Zabismus nennen.

Daß der Zabismus nicht auf einer bloß subjektiven Vorstellung, sondern auf einer realen Gewalt beruhte, der das Bewußtseyn unterworfen war, erhellt, um nun den letzten Beweis anzuführen, auch daraus, daß diese Gewalt nicht bloß die Vorstellung, sondern ebensowohl das Leben der ältesten Menschheit bestimmte und beherrschte. Der Zabismus beruht, wie gezeigt, zuletzt auf einem außer-sich-Seyn des Bewußtseyns, indem das, was in ihm ruhen, der Grund des Bewußtseyns seyn sollte, als solcher aufgehoben, weil in Wirkung gesetzt ist. Dieses außer-sich-Seyn des Bewußtseyns zeigt sich nun ebenso

[1] Vergl. Neanders Kirchengeschichte, zweite Auflage, zweiter Band, erste Abth., S. 650.

in dem äußern Leben jener ältesten Menschheit. Denn der Zabismus ist die Religion desjenigen Theils der Menschheit, der noch nicht zum geschichtlichen Leben, zum Völkerleben übergegangen ist. Das Leben der vorgeschichtlichen Menschheit ist das unstete, herumschweifende, das man das nomadische nennt. Solang der Mensch von jenem ausschließlichen, dem bestimmten, concreten Leben sich widersetzenden und in diesem Sinn allgemeinen Princip eingenommen und beherrscht ist, kann er auch selbst nicht zu einem bestimmten, concreten Leben gelangen, dessen erste Bedingung feste, bleibende Wohnsitze sind, so lang sucht er auch selbst das Weite, Grenzenlose, Unbeschlossene auf. Die Wüste ist sein natürlicher Aufenthalt. Sich selbst fremd, weil er in einem Zustand der Selbstentfremdung sich befindet, ist er auch ein Fremdling auf der Erde, heimathlos wie der schweifende Stern (dessen Princip B — stare loco nescit), ohne festes, d. h. unbewegliches Eigenthum (sein Eigenthum ist selbst nur ein bewegliches, seine Heerde). Einen Ort der Ruhe gibt es nach seinem Begriff nur für die Todten — die Vorväter der Israeliten z. B. blieben lange noch Nomaden, als andere Völker schon zum geschichtlichen Leben übergegangen waren, und der erste Acker, den Abraham von den schon festen Besitz kennenden Hethitern kaufte, ist für das Erbbegräbniß bestimmt [1] —, also nur die Gestorbenen gelangen zur Ruhe; die Lebenden sind Fremdlinge auf Erden, nirgends angesiedelt; die Zeit ihres Lebens ist, wie der sterbende Jakob sich ausdrückt, die Zeit ihrer Wallfahrt. (Ich erinnere hier an das früher über den Namen Ibri Bemerkte [2]).

Mit dem festen Besitz kommt auch erst bürgerliche Gesellschaft, bürgerliches Gesetz und Verfassung. Besitzen kann nur, was sich selbst besitzt. Etwas besitzen heißt etwas in seiner Gewalt haben. Aber der Mensch ist jetzt selbst in fremder Gewalt; sowie er selbst etwas in seine Gewalt bekommt (und dieß heißt Besitz), ist dieß ein Zeichen, daß er selbst nicht mehr in fremder Gewalt. Der Besessene (sui haud compos) kann nicht besitzen. In dem gegenwärtigen Zustand aber ist der

[1] 1. Mos. 23.

[2] s. Einleitung in die Ph. d. M. S. 157.

Mensch sich selbst entfremdet, außer sich selbst gesetzt. Obgleich nun aber von einer blinden Gewalt regiert — von derselben Gewalt, welche auch die Sterne in ihrer Bahn erhält — fühlt er sich nicht unfrei. Unfrei fühlt sich nur der, der von zwei Principien beherrscht und zwischen diesen zweifelhaft ist. Alles Entschiedene erscheint als frei. Im Menschen herrscht bloß B, das seiner Natur nach Grenzenlose, Allgemeine. Weit entfernt also, daß in dem gegenwärtigen Zustand er sich unfrei fühlte, folgt er dem Zug dieser ihn außer sich setzenden Gewalt vielmehr mit dem Gefühl einer weit vollkommneren Freiheit, als ihm später sie zu Theil wird, wenn jenes allgemeine Princip ihm anfängt innerlich begrenzt zu werden, und das Gefühl der individuellen Freiheit entsteht, das ihn vom Ganzen und Allgemeinen abzieht, ihn in Zwiespalt ebensowohl mit sich selbst als mit der Welt setzt. Als goldnes Weltalter, d. h. als Weltalter des lautern, ganzen, unverkümmerten und darum gesunden Seyns, schwebt daher das Bild dieser vor der Freiheit noch freien Zeit auch den spätesten Völkern, der längst mit sich selbst und dem Allwaltenden entzweiten Menschheit vor. — An den beiden Endpunkten des sittlichen Lebens erscheinen Freiheit und Nothwendigkeit als Eins, die bloße Nothwendigkeit, von der im gegenwärtigen Moment der Mensch beherrscht ist, wird als Freiheit empfunden, wie an dem entgegengesetzten Ende die Freiheit in ihrem höchsten Selbstbewußtseyn wieder als mit Nothwendigkeit handelnd erscheint, z. B. in den sittlichen Heroen. Weil der Mensch jener Urzeit das Gesetz, dem er folgt, als Gesetz des reinen, noch ungekränkten Seyns empfindet, darum folgt er dem Zug desselben mit jenem stolzen, durch keinen Gegensatz gedemüthigten Gefühl der Freiheit, von dem wir nur etwa noch in jenen Söhnen der Wüste, die sich den Wirkungen der spätern Zeit bis jetzt zu entziehen gewußt haben, ein Bild sehen, oder von dem wir uns jene Thiere der Wildniß beseelt denken mögen, von denen in dem großen alten Naturgedicht Gott sagt: Wer hat das Wild so frei gehen lassen, wer hat die Bande des Wilds gelöst, dem ich das Feld zum Hause gegeben habe und die Wüste zur Wohnung?

Es bedarf nicht erst des Beweises — denn es ist nicht bestritten

worden —, daß jene Religion, die dem Menschen die Erde entzog, ihn verhinderte auf der Erde sich anzubauen, ihn einen Fremdling auf Erden seyn ließ — daß der Zabismus mit Einem Wort das schlechthin älteste System der Menschheit sey. Ich sage: dieß sey nie bestritten worden; denn wenigstens historisch ist es nicht zu bestreiten; dagegen indirekt durch die gewöhnlichen Erklärungen ist es freilich bestritten worden. Diese Erklärungen halten für möglich, daß die Menschen in den Sternen — wir wissen nicht genau was — aber auf jeden Fall etwas anderes als Götter gesehen haben; hernach aber — man weiß nicht, nach wie langer Zeit — in Folge der empfundenen wohlthätigen Wirkungen und hierauf gegründeten Ueberlegung haben sie wohlbewußt und willkürlich dieselben Sterne als Götter sich vorgestellt. Allein was der Mensch einmal für etwas anderes genommen, verwandelt er sich nicht so leicht und so willkürlich in einen Gott. Diese Erklärungen lauten, als könnte der Mensch sich zum Gott machen, was er wollte. Aber dem Selbstgemachten hätte die Menschheit sich nie so unterwerfen können, wie wir die älteste Menschheit jener astralen Religion unterworfen sehen. Die Menschen hatten gar nicht erst die Zeit, von einem natürlichen Standpunkt ausgehend durch Reflexion oder Nachdenken zu einer Religion zu gelangen. In seiner ersten Bewegung schon zog sich das Bewußtseyn die Nothwendigkeit des mythologischen Processes zu, und schon früher ist bemerkt worden, daß der Mensch, indem er dem mythologischen Proceß anheimfiel, nicht etwa, wie man wohl gerne sich vorstellt, in die Natur zurückfiel, daß er vielmehr der Natur entrückt, durch eine wahre Verzauberung außer die Natur versetzt, in jenes noch vor-materielle — noch geistige — Prius aller Natur (das reine noch nicht unterworfene B) versetzt wurde, das die Natur als solche für ihn aufhob. — Es ist wohl eine nothwendige Aufgabe zu erklären, wie der Mensch aus dieser Verzauberung wieder sich losgewunden und zu der menschlichen Ansicht der Natur sich befreit habe. Aber das Umgekehrte für möglich halten, ihn erst in demselben freien und besonnenen Verhältniß zur Natur zu denken, in welchem wir uns jetzt befinden — ihm also die Sterne z. B. als bloße Naturgegenstände empfinden und hernach erst sie willkürlich

vergöttern lassen — dieß kann man nicht anders als absurd nennen. Wer nun aber überdieß nicht den einzelnen Moment, sondern den ganzen Verlauf in Betracht zieht, wird wohl in der Mythologie eine vom ersten Keim sich herschreibende Nothwendigkeit entdecken, die alle zufällige Entstehung, welche mit der Anregung durch sinnliche Eindrücke und auf dieselbe gebaute Schlüsse nothwendig verbunden ist, auch von dem ersten System entschieden ausschließt. Der Zabismus beruhte darauf, daß das Bewußtseyn den Gott, der sich ihm zu materialisiren drohte, noch immer als immateriellen, geistigen und eben damit ausschließlichen behauptete. Daraus entstand die astrale Religion. Ohne jenen ganz geistigen Sinn hätte sich der Begriff der himmlischen Heerschaaren nicht mit dem Begriff von Engel identificiren können, wie offenbar im A. T. geschehen ist, wo im Buch Nehemia gesagt ist: das himmlische Heer betet dich an, was doch von bloß materiellen Lichtern nicht zu sagen war [1].

Der Zabismus ist das älteste System überhaupt, insbesondere nun aber das System der noch ungetrennten Menschheit. Wenn es einer Ursache bedarf, welche die Zertrennung der Menschheit in Völker erklärt, so bedarf es nicht minder eines Princips, um die der Zertrennung vorausgegangene Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich zu machen [2]. Nur jene allgemeine, das Seyn überall einförmig und sich selbst gleich erhaltende, dem mannichfaltigen, frei entwickelten Leben unholde Macht erklärt die Ruhe und die Stille der vorgeschichtlichen Zeit, die nur der tiefen, feierlichen Stille des Himmels vergleichbar ist. Denn wie der Himmel keine Ereignisse kennt und in lautloser Stille ist heute wie vor Jahrtausenden, so jene Zeit. Wenn dem vorgeschichtlichen Menschengeschlecht die Natur immer nur dieses einförmige Angesicht zuwendet, wenn nur das Allgemeine, das Allwaltende in ihr ein Verhältniß zu ihm hat, dagegen der Reiz des unendlich mannichfaltigen und wechselnden Lebens an seinem Gemüth ohne Rührung und gleichsam spurlos vorübergeht, unvermögend, den hohen Ernst des nur

[1] Nehemia 9, 6.

[2] Vgl. Einleitung in die Ph. d. M. S. 104.

dem ausschließlich Einen zugewendeten Bewußtseyns zu stören, wenn auf diese Weise der reine Himmelsverehrer auch geistig wie in der Wüste lebt, so läßt sich dieß aus einer bloß subjektiven Vorstellung oder Ansicht nicht erklären, es läßt sich nur erklären, wenn man ihn ganz eingenommen denkt von einer Gewalt, die ihn in das ausschließlich Seyende selbst versetzt und seinen Blick für die freie, lebensvolle Natur verschließt.

Wir haben früher Theorien kennen gelernt, nach welchen zur Entstehung der Mythologie nichts weiter erfordert wird, als daß eine willkürliche Phantasie nach Belieben oder nach zufälliger Einsicht, jetzt diesen, jetzt einen andern Gegenstand aus der Natur heraushebt, um eine Eigenschaft oder irgend ein Vermögen desselben persönlich vorzustellen. Nach einer solchen Theorie gibt es, wie Sie leicht sehen, keine gesetzliche Aufeinanderfolge, keine bestimmte Abstufung in der Entstehung der mythologischen Vorstellungen. Gewöhnlich läßt man dieses Personificiren von den nächsten Erscheinungen und Kräften anfangen, wie dieß auch — eine solche Entstehungsweise angenommen — ganz natürlich seyn würde, indeß geschichtlich die Mythologie in der That vom Entferntesten, vom Himmel angefangen hat; so früh sich auch dem Menschen der wohlthätige Einfluß der Himmelslichter bemerklich gemacht haben mag, andere concrete Gegenstände lagen ihm doch materiell näher. Gesetzt aber auch, man ließe dieses Personificiren zufällig vom Himmel anfangen, entweder, daß die Weltkörper selbst, oder die sie bewegenden und umtreibenden Kräfte als Götter vorgestellt wurden, so wäre doch kein Verweilen. Dieses willkürliche Personificiren, einmal im Zug, würde nicht säumen, auch mit den andern, mehr speciellen Naturkräften dasselbe zu thun; es würde also der ganze Haufe der mythologischen Vorstellungen im bunten Durcheinander auf einmal entstehen. Dieß ist aber gegen alle Geschichte und ein neuer Beweis, wie sehr jene Theorien, die sich angeblich auf dem rein empirischen Standpunkt halten, vielmehr der wahren Erfahrung, welche hier die wahre Geschichte ist, entgegenstehen. Denn die Geschichte zeigt mit unwiderleglicher Bestimmtheit, daß in der Mythologie verschiedene Systeme nacheinander hervorgegangen sind, eines dem andern gefolgt, und je das frühere dem spätern zu Grunde gelegt worden ist.

Dieses Verweilen des mythologischen Bewußtseyns in den einzelnen Momenten ist eine unleugbare Thatsache, welche keine wahre oder auch nur auf Vollständigkeit Anspruch machende Theorie aus den Augen setzen oder unbeachtet lassen darf. In diesem Verweilen eben zeigt es sich, daß die Entwicklung keine gesetzlose ist, sondern nach einem bestimmten Gesetz erfolgt, daß auch diese scheinbar ganz regellose Bewegung des Gott entfremdeten Bewußtseyns nicht sine numine geschieht.

Es war nicht zufällig, wenn die älteste Menschheit den Mächten des Himmels diente, nicht zufällig, wenn sie dem inneren Leben gleichsam gestorben und ganz entfremdet, jenem äußern, bloß astralen, kosmischen Geist anheimfiel. Eine höhere Macht erhielt sie unter dem Gesetz dieser Religion; es war die Zeit, in der nach dem großartigen Ausdruck des A. T. der Herr das Heer des Himmels verordnet hatte allen Völkern, d. h. der noch ungetheilten Menschheit [1]. In der Himmelsverehrung, als der ersten Religion des Menschengeschlechtes, erhielt sich das religiöse Bewußtseyn überhaupt — damit war die religiöse Bedeutung des ganzen folgenden Processes gegeben. Ein Kirchenvater sagt: Gott gab ihnen Sonne und Mond zur Verehrung, er machte sie ihnen, damit sie nicht ganz Gottlose (ἄθεοι) würden [2]. Gegen den spätern, auf hinfällige und vergängliche Dinge sich beziehenden Aberglauben wurde die Himmelsverehrung auch von Kirchenvätern als eine reinere Religion, noch immer als ein relativer Monotheismus betrachtet, ebenso wie von Muhammed, der die Zabier den Heiden entgegensetzt. Eine höhere Macht also war es, die die Menschheit unter dem Gesetz dieser Religion erhielt. Die Menschheit sollte in diesem Zustand des außer-sich-Seyns bleiben, bis die Zeit der Einkehr in sich selbst, aber eben damit auch die der innern gegenseitigen Abstoßung und der Zertrennung der Menschheit gekommen war.

[1] 5. Mos. 4, 19.

[2] Clemens von Alexandrien. Die Stelle lautet: Ἔδωκεν δὲ καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ τέλεον ἄθεοι γενόμενοι τελέως καὶ διαφθαρῶσιν. οἱ δὲ κᾂν ταύτῃ γενόμενοι τῇ ἐντολῇ ἀγνώμονες, γλυπτοῖς προσεχηκότες ἀγάλμασι, κᾂν μὴ μετανοήσωσι, κρίνονται. Stromat. Lib. VI, c. 14.

Wie ein schwüler Himmel zog sich diese noch nicht in wirkliche Vielheit aufgeschlossene, nur mit Vielheit schwangere Einheit, dieser stumme Monotheismus über die Welt, und erhielt sie in der Stille und Erwartung der Dinge, die da kommen sollten, in einem Zustand von Vorbereitung für die künftige lebensvolle Bewegung. In diesem Zustand, der seiner Natur nach nicht bleiben konnte, und von Anfang an schon zum Grund eines folgenden bestimmt war, wurde der Stoff der künftigen Völker vorbereitet. Hier ist gleichsam die Werkstätte und die Vorrathskammer, aus welcher Er die Völker hervorruft, jedes zu seiner Zeit und in dem Augenblick, wo der Moment des theogonischen Processes gekommen ist, den jedes in sich aussprechen und darstellen soll.

Die Dauer dieser vorgeschichtlichen Zeit ist daher eine durchaus relative. Denn die Meinung ist nicht, daß die Völker alle zugleich, sondern daß sie in gemessener Folge aus jenem Zustand hervorgetreten seyen, woraus folgt, daß manche noch in dieser vorgeschichtlichen Zeit und unter dem Gesetz derselben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geschichtlichen Leben sich losgerissen hatten.

Ich bemerke noch zum Schluß: Die drei Potenzen, von denen wir vor dem Uebergang zur astralen Religion sagten, sie seyen nun als — successive — Götter an der Stelle des wahrhaft-Einen, des all-einigen Gottes gesetzt (gesetzt zwar noch nicht für das Bewußtseyn, aber doch relativ auf das Bewußtseyn) — sie sind gleichsam die Urgötter, nämlich die eigentlich verursachenden Götter, die sich in dem ganzen Proceß als Ursachen desselben verhalten; wir werden sie auch die formellen Götter nennen. Aus ihrer Wirkung erst entstehen die nicht verursachenden, die materiellen Gottheiten.

Zehnte Vorlesung.

Jener Zustand, den wir bisher beschrieben, konnte nicht bleiben. Dieß folgt schon daraus, daß er auf einem Kampf, einem Streben, einer Spannung beruhte, jede Spannung aber endlich erschlafft, jeder Kampf endlich sein Ziel findet, und alles, wie es sich auch sträube und widersetze, doch zuletzt an die ihm gebührende Stelle treten muß. Da also der Uebergang natürlich und nothwendig ist, so bedarf es nicht erst des Beweises für einen folgenden Moment, sondern es kann nur darauf ankommen, die Art und Weise des Fortgangs zu einem folgenden Moment deutlich und bestimmt zu erkennen.

Schon der vorhergehende Moment ging darauf, das ausschließliche Princip gegen die höhere Potenz zu materialisiren und so überhaupt eine Succession einzuleiten, nur daß es sich dieser Materialisirung widersetzte. Dieses Bestreben, das, was bestimmt ist materiell zu werden, noch als geistig festzuhalten, erzeugte den Zabismus [1]. Der nächste Moment muß also der seyn, wo das schlechthin Ausschließliche seine Ausschließung aufgebend, sich gegen ein Höheres *wirklich* zur Materie, d. h. ihr überwindlich, macht.

Sie können sich den Begriff, um den es hier zu thun ist, und der, wie *Sie* von selbst und ohne mein Erinnern begreifen, nicht bloß für die Mythologie, sondern allgemein wichtig ist, auch so denken. Jenes

[1] Der Zabismus im Bewußtseyn ist die völlige Flucht des B, das nun, um zu *bestehen*, sich materialisiren muß.

gegen die Bestimmung (nachdem einmal unterworfen) positiv gewordene Princip soll nicht etwa unmittelbar wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden zurücktreten — dieß wäre ein völlig rückgängiger, sinnloser Proceß — nicht zurücktreten, sondern *positiv* bleiben soll es, und dennoch, indem es positiv bleibt, nicht *in sich selbst* zwar, aber *relativ* gegen die höhere Potenz potentiell werden. (Ueberwindlich werden — zur Materie werden — zur Potenz werden — dieß sind lauter ganz gleichbedeutende Begriffe. Die reine Materie z. B. ist einerseits mehr als reine Potenz und doch verhält sie sich wieder als die bloße Möglichkeit, als der bloße Keim aller der materiellen *Dinge*, die aus ihr hervorgehen, d. h. die sie für sich selbst nicht hervorbringen würde, wenn sie nicht eine höhere Potenz an und aus ihr hervorriefe). *Also*: das positiv gewordene Princip soll positiv bleiben, aber als dieses *in sich* positive nicht *in sich* — denn dieß wäre ein Widerspruch — wohl aber relativ, nämlich eben gegen jene höhere Potenz, doch zur Potenz, potentiell werden.

Hier entsteht uns also der Begriff einer bloß *relativen* Potentialität, oder der Begriff eines *actu-potentiellen* Wesens, d. h. eines Wesens, das in sich actuell und dennoch zugleich nach außen oder gegen ein anderes Princip potentiell ist, seyend — nicht seyend. Der Begriff eines solchen actu-potentiellen Wesens ist aber eben gerade der Begriff der Materie, inwiefern diese bereits als reelle, wenn gleich nicht körperliche, Materie verstanden wird. (So: B soll der höheren Potenz zur Materie werden: so allgemein gesprochen könnte es dieß auch werden, wenn es ganz zurückginge in die absolute Potentialität. Aber in diesem Sinn geht es nicht in die Potentialität zurück; sondern in relative Potentialität geht es zurück, und dieß = reelle Materie[1], die jedoch von körperlicher Materie noch immer unterschieden werden muß). Umgekehrt können wir sagen: die Auflösung jenes scheinbaren Widerspruchs, daß ein und dasselbe zugleich in sich actuell und relativ gegen ein anderes potentiell seyn soll — die Auflösung dieses Widerspruchs wird eben angeschaut im Begriff der reinen, d. h. noch unkörperlichen Materie.

[1] oder physische = Materialität; vergleiche S. 423 ff. des vorhergehenden Bandes. D. H.

Ich versuche diesen allerdings schwierigen Uebergang noch auf eine andere Weise, oder durch einen andern Ausdruck deutlich zu machen.

Solang das im Bewußtseyn gegen die ursprüngliche Absicht und Bestimmung positiv gewordene Princip in diesem Zustande der Erhebung, der Aufrichtung blieb, war es blind für die höhere Potenz. Aber beständig bestritten von dieser höheren, obwohl noch unerkannten Gewalt, und unfähig sich gegen sie zu behaupten, kann und will es von der andern Seite doch auch nicht in die innere Potentialität zurück (denn dieß wäre ein völlig rückgängiger Proceß). In diesem Drang seiner Noth also, da es nicht wieder schlechthin potentiell werden kann und doch von der andern Seite ebenso wenig schlechthin (nämlich ausschließlich) actuell bleiben kann — in diesem Drang seiner Noth findet es die Auskunft oder Ausflucht (ich bediene mich dieses Ausdrucks nicht willkürlich, sondern als eines solchen, der in der Mythologie selbst begründet ist) es findet, sage ich, die Auskunft oder Ausflucht, seyend in sich und doch zugleich auch nicht seyend zu seyn, gegen eine höhere Potenz — wir wollen sagen, es wird ein Drittes, indem es nicht nichtseyend (nicht bloßes Können), und doch auch nicht mehr im Gegensatz oder in der Ausschließung gegen die höhere Potenz seyend ist. Aber eben damit daß es aufhört das ausschließliche Seyn zu seyn, und insofern zwar nicht in die innere Potentialität zurücktritt, aber wenigstens äußerlich potentiell wird, öffnet es sich zugleich der höhern Potenz, und wird zum Gewahrwerden, zum Erkennen der erst ausgeschlossenen relativ geistigen Potenz gebracht[1].

So — die relativ geistige Potenz — wollen wir das jetzt auftretende A^2 nennen. Denn gegen das jetzt zur Materie werdende Princip — gegen B, sofern es sich zur Materie hingibt — ist die

[1] Solange es sich noch im Centrum behaupten will, schließt es die höhere Potenz von sich aus und ist ihr unzugänglich. Obgleich daher schon jetzt von ihr bestritten, erkennt es sie doch nicht. Denn eben durch sein Streben im Centro zu bleiben verschließt es sich ihr. Es konnte darum bis jetzt auch noch nicht davon die Rede seyn, daß es durch die höhere Potenz wirklich überwunden, sondern nur daß es ihr zugänglich (obnoxium), d. h. überwindlich werde, und an diesem Punkt sind wir nun.

höhere Potenz relativ die geistige. Jenes hat das Centrum verlassen, darum ist nun diese (A^2) im Centro. Denn indem die gegen die ursprüngliche Bestimmung positiv gewordene Potenz = B ihre Ausschließung aufgibt, kann sie nicht in die Latenz des Subjekts zurück, aus der sie sich eben erhoben hat — da wäre wieder alles wie zuvor; es wäre ein rückgängiger, kein fortschreitender Proceß —, wohl aber kann sie das Subjekt-Seyn selbst aufgeben, sich zum Objekt entschließen, um an ihrer Statt das, was zuvor das Ausgeschlossene und insofern Objekt war — statt ihrer nun dieses als Subjekt zu setzen; sie kann peripherisch werden und dem zuvor Ausgeschlossenen, d. h. Peripherischen, das Centrum überlassen; oder — denn alle diese verschiedenen Ausdrücke sagen nur dasselbe — sie kann sich materialisiren, entgeistigen, um das zuvor Ausgeschlossene als Selbst, als relativ geistige Potenz zu setzen. Sie thut dieß zwar nur, weil sie nicht anders kann. Denn die höhere Macht, welche da ist, will B immer wieder in die Potentialität zurückziehen, dem entgegen es aber real (ausschließend, insofern nicht materiell) bleiben will, das am Ende dadurch sich ausgleicht, daß B objektiv, peripherisch, A^2 subjektiv gesetzt wird [1]. Wenn das geschieht, so erscheint die zum Nichtsubjekt gewordene Potenz als das den relativ geistigen Gott Setzende. Denn daß die Potenzen dem Bewußtseyn successiv zu Götter werden, haben wir schon gezeigt. Auf diese Art wird das zuvor den relativen Gott Ausschließende, Negirende zum Setzenden des Gottes, aber 1) weil es nicht innerlich, nur äußerlich gegen ihn potentiell wird, auch nur das äußerlich Setzende des Gottes, 2) da es das Setzende des Gottes wird, nicht sofern es actuell, sondern gerade sofern es relativ potentiell, materiell wird, kann es nicht als das zeugende, sondern als das gebärende Princip des Gottes erscheinen. Dieß liegt schon in dem, daß wir sagten, es materialisirt sich, d. h. es macht sich zur Materie künftiger Verwirklichung für die höhere Potenz. Es macht sich zur Materie, heißt: es macht sich zur Mutter

[1] Das positiv gewordene Princip (B) hat, daß ich so sage, seine centrale Stellung verwirkt, und soll nun auch wirklich (äußerlich) peripherisch werden — was es als aus seiner Innerlichkeit herausgetretenes von Rechtswegen schon ist.

des Höheren. Mater und materia sind im Grunde nur ein Wort, wie die Sache selbst im Begriff übereinstimmt. Das dem Bewußtseyn zu Grunde liegende Princip, das sich aber aus seiner Tiefe erhoben hatte und selbst positiv geworden war — wir wollen es als das zu Grunde liegende das substantielle nennen — das substantielle Princip des Bewußtseyns = B materialisirt sich, heißt: der Gott selbst, den das Bewußtseyn im Zabismus noch geistig erhalten wollte, materialisirt sich (denn B, sowie es aufgehört hat A — reine Potenz — zu seyn, wird vom Bewußtseyn nicht mehr enthalten, es wird eine das Bewußtseyn überschreitende, gegen es objektive Macht, es wird ihm zum Gott): dieser Gott = B materialisirt sich also jetzt dem Bewußtseyn [1]. Im Zustande der Erhebung, in der Spannung, welche zugleich eine Ausschließung der höhern Potenz war, konnte der Gott dem Bewußtseyn nur als männlich erscheinen; insofern kann sich der Uebergang von der höchsten Spannung gegen den bisher ausgeschlossenen Gott zur Selbstunterordnung unter den Gott, dieser Uebergang, sage ich, des ersten Gottes von der höchsten Spannung zur Erschlaffung — ein Uebergang, der noch überdieß als ein plötzlicher gedacht werden muß — dieser kann sich dem Bewußtseyn nicht wohl anders darstellen, als wie ein Uebergang vom Männlichen zum Weiblichen, d. h. wie ein weiblich Werden des erst Männlichen — nicht vermöge einer künstlichen, bloß willkürlichen, poetisirenden Einkleidung, wie man dieß sonst erklärt, sondern vermöge einer in der Natur der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit, also vermöge einer durchaus natürlichen, ja nothwendigen Vorstellung.

Ich begreife es wohl, daß es manchem bei solchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache diese Ausdrücke, sondern die Mythologie selbst drückt sich so kühn aus; meine Aufgabe ist, die Sachen, wie sie sind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu setzen, wie es sich dem mythologischen Bewußtseyn selbst mit Nothwendigkeit aufgedrungen hat.

Jener Uebergang zur bloß relativen oder äußerlichen Potentialität war also ein Uebergang von Männlichkeit zu Weiblichkeit, von dem

[1] Die Einheit wird dann zum bloßen Grund.

männlichen Gott zu einer weiblichen Gottheit. An die Stelle des himmlischen Herrschers, jenes Königs des Himmels, der in der ersten Religion ausschließlich verehrt wurde, tritt daher jetzt die Himmels-Königin, Melaekaeth haschamaim — wie sie ausdrücklich im A. T. genannt wird[1] —, und jener Uebergang zur relativen oder äußerlichen Potentialität ist daher in allen Mythologien der Vorwelt bezeichnet durch die an die Stelle des himmlischen Herrschers tretende weibliche Gottheit, die unter verschiedenen Namen als Mylitta, als Astarte, als Urania von so vielen Völkern verehrt wurde. — Urania ist nach dieser Ableitung nur Uranos selbst in weiblicher Gestalt, der weiblich gewordene Uranos, d. h. der reale Gott, der seine Spannung gegen den höhern, den relativen geistigen Gott, wie wir ihn schon benannten, aufgegeben hat.

Die griechische Mythologie, die einem viel spätern Momente, ja die dem letzten Moment der mythologischen Entwicklung angehört, hat darum die frühern Momente nicht weniger in sich, nur, wie sich versteht, auf eigenthümliche Art aufgenommen. In einer andern Wendung konnte nämlich jener Uebergang ja auch vorgestellt werden als ein entmännlicht, entmannt Werden des zuerst ausschließlich herrschenden Gottes. So ist der Uebergang in der hellenischen Mythologie vorgestellt, wo Uranos entmannt wird — warum sie ihn durch seinen Sohn Kronos entmannen läßt, der ihm in der Herrschaft folgt, ist nicht schon begreiflich, wird sich aber in der Folge erklären. — Hiedurch unterscheidet sich also die hellenische von der asiatischen Vorstellung, welche an die Stelle des männlichen Gottes unmittelbar eine weibliche Gottheit, die Urania, setzt; aber die wesentliche Identität der hellenischen Vorstellung mit der asiatischen zeigt sich darin, daß die griechische Theogonie aus dem Schaum der abgeschnittenen und ins Meer geworfenen Zeugungstheile des Uranos die Aphrodite entstehen läßt, die in der That nur das hellenische Gegenbild der asiatischen Himmelskönigin ist, und insofern ja ebenfalls Urania heißt, wenn es auch nicht gerade eine Tiedge'sche ist. Hier ist also Aphrodite oder Urania wenigstens mittelbar Folge der Entmannung des Uranos; auf jeden Fall geht ihr diese voraus. Sowie das Bewußtseyn

[1] Jerem. 7, 18. 44, 17. 18. 19. 25.

sich innerlich zu dem Uebergang neigt, wird ihm sein Verhältniß zu dem ausgeschlossenen Gott als Spannung fühlbar. Das plötzliche Nachlassen dieser Spannung kann ihm nur erscheinen als ein dem Gott weich, nachgiebig, weiblich Werden, als ein *θηλύνεσθαι τῷ θεῷ*, eine Vorstellung, die so tief eingewurzelt in den Gedanken des Heidenthums, daß ein in seinen Schriften vorzüglich mit dem Heidenthum und seinem Verhältniß zum Christenthum beschäftigter Kirchenvater, daß Clemens von Alexandrien sogar keinen Anstand nimmt, mit Anspielung auf ein hohes Geheimniß des Christenthums, die kühnen Worte zu brauchen: „Das Unaussprechliche Gottes ist der Vater, aber das uns Verwandte in ihm wurde Mutter, liebend wurde der Vater weiblich [1].

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, in welchem Sinn etwa diese Aeußerung des Kirchenvaters sich verstehen ließe; ich führe sie nur an als Beweis, mit welcher von aller Willkür des Einkleidens unabhängigen Nothwendigkeit auch dem philosophischen Bewußtseyn diese Ausdrücke von männlich und weiblich, ferner von weiblich-werden sich erzeugen mußten, wie natürlich also im Grunde die Mythologie ist.

Wir haben hiemit der Urania eine bestimmte Stelle angewiesen. Um nun aber diese Stelle noch genauer, als es bisher durch die Natur der Sache geschehen ist, nämlich auch historisch zu rechtfertigen, so wird diese Stellung der Urania hauptsächlich dadurch bestätigt, daß Herodotos, der in allem, was er gesehen und gehört, unser größtes Vertrauen verdient, diese Verehrung der Urania gerade von den ältesten geschichtlichen Völkern herkommen läßt, d. h. von denen, die zuerst aus der Einheit der ursprünglichen Menschheit ausgeschieden, den Assyriern, Arabiern, Persern. Am deutlichsten als angehörig jener ersten Zeit des Hervorgehens aus dem Zabismus ist sie insbesondere bestätigt durch das,

[1] Clem. Alex. *Τίς ὁ σωζόμενος;* cap. 7: *Ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀγάπη, καὶ δι ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ· ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη· καὶ τούτου μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ ἑαυτοῦ κ. τ. λ.*

was Herodotos in Beziehung auf die Verehrung der Urania von den Persern sagt.

Ich werde die sämmtlichen Stellen des Herodotos, welche von der Urania handeln, nacheinander durchgehen, zuerst aber von derjenigen ausgehen, wo sie bei Gelegenheit der Perser erwähnt ist, weil da die Stellung am deutlichsten.

Hier sagt er: Die Perser opfern auf den Gipfeln der höchsten Gebirge, vor allem dem allgemeinen Himmelsumschwung, als dem höchsten Gotte, dem Zeus, und dann auch der Sonne, dem Mond, dem Feuer, dem Wasser und den Winden [1]. Hier ist Verschiedenes in Erwägung zu ziehen. 1) Herodotos sagt, daß sie *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ* Zeus nennen. Gewöhnlich: der ganze Umkreis des Himmels. Allein *κύκλος* ist hier vielmehr aktiv zu nehmen als die Umkreisung, als der Umschwung, mit dem die Ursache (als unzertrennlich) gemeint ist. Auch hier galt die ursprüngliche Verehrung dem großen Einen, dessen unüberwindliche Kraft sich vorzüglich in dem lebendigen Cirkel der Himmelsbewegungen kund gibt. Dieses war ihnen Zeus, d. h. es war ihr höchster Gott. Denn die Bemerkung, daß Herodotos hier vielleicht sogar den persischen Namen des höchsten Gottes, der nämlich im Persischen Dew gelautet, durch *Δία* habe ausdrücken wollen, ist ganz grundlos. Herodotos nimmt auch anderwärts nicht Anstand, den höchsten Gott z. B. der Skythen mit dem griechischen Namen Zeus zu benennen. Bei dem Bewußtseyn der innern Identität zwischen ihren Gottheiten und denen der andern Völker hatten die Griechen kein Bedenken, auch diese mit griechischen Namen zu benennen, wovon sich in der Folge mehr als ein Beispiel zeigen wird. Was also aus dieser Stelle sich abnehmen läßt, ist nur, daß die Perser den ersten, den höchsten Gott eben in dem lebendigen Himmelsumschwung erkannt und verehrt haben, und dann erst an zweiter Stelle als untergeordnete Naturen Sonne, Mond, ferner dann auch das Feuer, das Wasser, die Winde, d. h. die Luft in ihren

[1] Lib. 1, c. 131. Ebenso sagt Strabo (L. XV, c. 3, p. 732) von den Persern: *θύουσι δὲ ἐν ὑψηλῷ τόπῳ.* Deßgleichen Xenophon (s. die Stelle S. 206) *ἐπὶ τῶν ἄκρων* (=בָּמוֹת). Vgl. Hoseas 4, 13.

Bewegungen, kurz die Elemente verehrt haben. — Hier werden wir also auf die Verbindung geführt, in welcher sich überall die Verehrung der Elemente mit dem Sternendienst zeigt. Ich halte nämlich letzteren für das ursprüngliche; daß aber sich den Sternen bald, oder wenigstens nach der Erscheinung der Urania, d. h. nach der eingetretenen Materialisirung des reinen Zabismus, auch die Elemente beigesellt, ist begreiflich. Denn auch die Elemente haben, um vorerst nur dieß anzuführen, mit den Sternen gemein, daß sie ebensowenig als diese in eine bestimmte Klasse von Körpern gesetzt werden können, auch sie in einem gewissen Sinn noch überkörperlich sind. Feuer: dieß am meisten jener alles verzehrenden Kraft, jenem Prius der Natur verwandt, das eigentlich noch nicht Natur, sondern Gegensatz der Natur ist, daher Heraklit sagt: Das Feuer lebt den Tod der Erde[1]. Ferner, wenn die Alten sagten: die Sterne seyen reines Feuer, so ist dieß eines mit unsrer Ansicht ganz übereinstimmenden Sinnes. Aber auch in den andern Elementen, als in welche alles sich auflöst, wie alles aus ihnen hervorzugehen scheint, kann man jenes allverzehrende Wesen gegenwärtig glauben, das in den Sternen ursprünglich allein verehrt wurde. Wer kann die der Luft, dem Wasser inwohnende, verzehrende Kraft verkennen? — Die Luft insbesondere scheint, wie jenes erste, passiv gewordene Princip nur relativ materiell, aber in sich selbst noch ganz geistig zu seyn, wie ja außer der Fortpflanzung des Schalls schon jene alles verzehrende oder assimilirende Kraft beweisen würde, mit der sie alles, was von der Oberfläche der Erde sich erhebt, in sich aufnimmt, aber sogleich dergestalt verwandelt, daß keine Spur von ihm weiter zu finden ist. Diese bloß relative Materialität der Luft beweisen ebenso sehr die neueren Versuche über die sogenannte gegenseitige Perspirabilität der Luftarten, woraus offenbar erhellt, daß verschiedene Luftarten in demselben Raum sich nicht ausschließen, daß sie also gegeneinander oder unter sich nicht körperlich sind. — Auch das andere Element, das Wasser, gehört

[1] Man vgl. die Stelle bei Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, I. Theil, S. 160, Anm. c. (vgl. mit S. 162, Anm. g und h).

noch nicht der concreten, körperlichen Natur an. Ich erinnere nur an das gänzliche Verschwinden des Wassers im Dunstkreis und sein Wiederhervortreten im Regen. — Die Erde, die man sonst als viertes Element nennt, wurde natürlich nicht als Element, sondern unmittelbar als Gestirn verehrt, wobei ich übrigens bemerke, daß die Sterne (z. B. im N. T.) ebenso gut Elemente στοιχεῖα τοῦ κόσμου genannt werden, als die einzelnen Elemente. So viel zur Erklärung davon, daß mit der Sternenverehrung sich überall zugleich die Verehrung der Elemente verbindet, in denen selbst noch etwas Himmlisches ist, wobei ich nur noch daran erinnern will, daß nicht nur die Erde im Ganzen kosmisch ist, sondern ebenso auch das Wasser in der Ebbe und Fluth des Meers kosmische, also gestirnartige Natur zeigt. Ebenso die Luft in ihren regelmäßigen Bewegungen, zu denen z. B. die beständigen Winde, hauptsächlich innerhalb der Wendekreise gehören; und selbst in ihren weniger beständigen Bewegungen zeigt sie sich kosmischen Einflüssen, Regungen jener alles durchwaltenden Kraft unterthan, der auch die himmlischen Naturen folgen, für deren bloß irdische Stellvertreter man eben darum die Elemente ansehen konnte.

Unstreitig also, solang der Zabismus sich in seiner ursprünglichen Geistigkeit erhielt, wurde auch in den Elementen das Geistige verehrt. Die Elemente wurden ebensowenig als die Sterne personificirt. Die Perser verehrten die Erde, die Gewässer, das Feuer, die Winde; sie personificirten sie aber nicht, sondern sie hielten sie für geistige Wesen, oder doch für Erscheinungen geistiger Wesen, in der Sprache des A. T. gleichsam für Engel; wie denn in diesem auch von Gott gesagt ist: Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen [1], und wie es im ersten Vers des zweiten Kapitels der Genesis heißt: Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer, wo das Wort Zaba, von dem Zabismus herkommt, zum Beweis dient, daß auch die Elemente der Erde mit zu den allgemeinen, zu den kosmischen Wesen gerechnet wurden.

Auch der Elementardienst also hatte ursprünglich geistige Bedeutung;

[1] Psalm 104, 4.

als aber der ursprüngliche Zabismus eben in jenem Uebergang zum Theil in materiellen Sternendienst ausartete, oder dazu herabsank, verlor natürlich auch die Verehrung der Elemente ihre ursprüngliche, geistige Bedeutung.

Eine zweite Bemerkung, zu der uns diese Stelle des Herodotos Anlaß gibt, ist folgende. Herodotos erkennt oder sieht sehr bestimmt das noch Unmythologische in der Religion der Perser. In demselben Zusammenhang, in welchem er sagt, daß sie auf den Gipfeln der Berge vorzüglich dem Himmelsumschwung opfern, bemerkt er, daß sie von Tempeln, Altären, Götterbildern und überhaupt menschenartigen Göttern nichts wissen, „ja, sagt er, sie strafen diejenigen, welche solche errichten, und zwar, wie ich glaube, weil sie sich die Götter nicht menschenartig vorstellen". In der That, jene Götter, die im Zabismus verehrt wurden, waren noch weit von menschenähnlichen Göttern und solchen, die man durch Bilder darzustellen zu können glaubte, entfernt. Der Zabismus war noch nicht Idololatrie, und wenn man nicht auf das Fortschreitende der ganzen Bewegung sieht, kann man sogar nicht umhin zu sagen, daß der Zabismus noch eine reinere Religion war, wenn man darunter die unsinnlichere verstehen will, als die der späteren menschenähnlichen und durch Bilder darstellbaren Götter. Herodotos stellt also die Perser noch dar als jenseits des eigentliche Mythologie erzeugenden Processes stehend. In der That ist der Zabismus für sich noch unmythologisch und ungeschichtlich, weil kein einzelnes Glied für sich schon eine Folge, eine Fortschreitung bildet; was aber nicht verhindert, daß er wenigstens für uns auch jetzt schon jenes erste Glied und Element der künftigen Fortschreitung, d. h. der künftigen Mythologie sey, das im Allgemeinen schon zum voraus erkannt ist.

Nachdem nun aber Herodotos die Himmelsverehrung der Perser bezeugt, erwähnt er der Uránia als Uebergang ins Mythologische mit den Worten, die ich gleich anführen werde. „Sie opferten dem Himmelsumschwung als höchstem Gott, der Sonne, dem Mond u. s. w." Dieser Stelle fügt er folgende Worte bei: „Wenigstens opferten sie anfänglich nur diesen; dazu haben sie aber auch von den Assyriern und Arabiern

gelernt[1] der Urania opfern, welche die ersten Mylitta, die zweiten Astarte, sie selbst Mitra nennen". Diese Worte des Herodotos sind also vollkommen bestätigend für die Stelle, welche wir der Urania angewiesen. Herodotos läßt ihre Verehrung bei den Persern unmittelbar folgen auf die Verehrung des Himmels, der Sterne und der Elemente. Urania ist also überhaupt die erste Gottheit, welche auf den reinen Zabismus folgt; sie ist der unmittelbare Uebergang zu der geschichtlichen, d. h. zu der eigentlichen Mythologie. Wenn das erste ausschließliche Princip = B dem höhern überwindlich geworden, dann fängt die wirkliche Succession an, dem ausschließlichen Gott kann ein anderer, der gegen ihn oder relativ geistige, folgen. Damit ist successiver Polytheismus gesetzt. Urania also ist der Wendepunkt zwischen der ungeschichtlichen und geschichtlichen Zeit der Mythologie.

Bestätigend für unsere Erklärung der Urania ist aber nicht minder der Name Mitra. Daß dieser Name nichts anderes als die Mutter bedeutet, nämlich die Mutter *κατ᾽ ἐξοχήν*, die erste, die höchste Mutter, kann um so weniger bezweifelt werden, als durch alle Sprachen des Sprachstamms, zu dem die persische gehört, dieser Name mit geringen Veränderungen derselbe ist, und im Persischen in der That mader Mutter bedeutet[2].

Da ich hier über den Namen Mitra rede, so will ich über den andern, Mylitta bemerken, daß derselbe nicht etwa von מוֹלֶדֶת (Molädät), was Nachkommenschaft heißt, herkommt. Diese Ableitung ist schon der Form nach falsch, vielmehr kommt er von dem Verbum מָלַט (Malath), das in der passiven Form errettet werden, entkommen, bedeutet. Mylitta ist hienach effugium, salus, Ausflucht, Auskunft, wie wir früher uns ausgedrückt.

[1] *Ἐπιμεμαθήκησαν*, also nicht bloß praeterea addidicerunt, was aus der lateinischen Uebersetzung sich weiter verbreitet hatte, und die geschichtliche Folge aufhebt, die gerade für uns wichtig ist, indem dadurch die Stelle, also der wahre Sinn des Uraniadienstes erhellt. Zu vergl. ist damit: *οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταί* II, 49.

[2] Schon Seldenus, de Diis Syris II, p. 255, berief sich darauf, und Abraham Hinkelmann in Detectis fundament. Böhm. soll dieselbe Herleitung wiederholt haben.

Das, was nachher als Materie erscheint, ist dasselbe Princip, das wir uns ursprünglich im Gedräng eines Widerspruchs vorstellen müssen, der nur dadurch ausgeglichen wird, daß das B seine Stellung im Innern oder als Subjekt, wo es eben auf die höhere Potenz ausschließend wirkt, aufgibt, dagegen ihm nun als Objekt, als Nichtsubjekt, positiv zu bleiben verstattet ist. Die Materie in ihrem letzten Zustande ist also das Entkommen eines Widerstreits und heißt als solche Mylitta.

Mylitta ist nur eine andere Form des Namens, den die phönikischen Schiffer (die phönikische Sprache ist auch ein semitischer und zwar dem Hebräischen nächst verwandter Dialekt) der Insel Melite, heutzutage Malta, gaben, weil sie ein Zufluchtsort für Schiffbrüchige war; wie der Apostel Paulus dort nach erlittenem Schiffbruch zu Lande kommt. — Es ist derselbe Gedanke, der in dem 90. Psalm so ausgedrückt ist: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für; nämlich indem Gott sein verzehrendes Princip materiell gemacht hat, ist er unsere Zuflucht, da in jenem Princip nichts Concretes oder Geschöpfliches bleiben könnte — du gewährest uns Raum, eine Stätte, wo wir bleiben können, wie das Princip B zum Bleiben oder Bestehen gelangt, indem es sich materialisirt.

Dieser Vorgedanke, daß die Materie Entkommenes, Gerettetes ist, erstreckt sich, wie wir schon in einem früheren Zusammenhang gesehen [1], in der griechischen Sprache sogar noch auf den Ausdruck für Körper.

Astarte betreffend, so kommt diese häufig im A. Testament unter dem Namen Astharoth vor. Nur leider weiß man diesem selbst keine sichere Etymologie zu finden. Denn sich auf das Syrische berufen, wo das Substantiv Esthra für Stern gebraucht wird, ist unsicher, da in die syrische Sprache so viel aus der griechischen aufgenommen ist, und jenes Substantiv im Syrischen wohl nur das aufgenommene griechische ἄστρον ist.

Urania ist also in der Mythologie die erste Niederwerfung des einst im Zustand der Aufrichtung befindlichen Princips, daß ich so mich ausdrücke, die erste Katabole. Sie ist in der Mythologie derselbe Moment,

[1] S. Einleitung in die Ph. d. M. S. 432.

den wir uns in der Natur als den eigentlichen Anfang der Natur, als Uebergang zu ihr, denken müssen, als aus dem ursprünglich Geistigen alles sich allmählich zur Materie anließ, die dann erst der höhern, demiurgischen Potenz zugänglich wurde; es ist der Moment, wo der Welt Grund gelegt wird, d. h. wo das, was erst selbst Seyendes, Aufgerichtetes ist, zum relativ nicht Seyenden, zum Grund wird; zum Grund der eigentlichen Welt, wenn man unter Welt den Inbegriff der mannichfaltigen, voneinander abgestuften und verschiedenen Dinge, kurz die Welt des getheilten Seyns versteht. Denn zuvor ist nur ungetheiltes Seyn.

Hiebei, bei dem Schluß, den wir auf die persische Mitra bei Herodotos gründen, ist jedoch nun zu erwähnen, daß eben diese von Herodotos genannte Mitra insofern zu Bedenken Anlaß gibt, als man es auffallend findet, daß, wie man vorgibt, er allein von einer persischen Mitra spricht, von der andere Schriftsteller nichts wissen, während er dagegen von einer andern männlichen Persönlichkeit — dem Mithras — nichts weiß, von der nicht bloß bei griechischen und römischen Schriftstellern, soviel ihrer persischer Dinge erwähnen, die Rede ist, sondern deren Existenz und große Bedeutung durch die heiligen Schriften der Perser, die unter dem Namen des Zendavesta, der Zendbücher, bekannt sind, sowie durch zahlreiche Denkmäler bezeugt ist. Zur Lösung dieses Räthsels bedarf es nun einer besonderen Erörterung, die sich nicht allein auf den Mithras und seine Bedeutung, sondern in Folge davon auf die ganze, dem Serduscht oder Zoroaster zugeschriebene Lehre zu erstrecken hat. Was aber die Mitra betrifft, so läßt sich ein Irrthum des Herodotos unmöglich annehmen. Gewiß hatte er Heiligthümer derselben gesehen; offenbar aber verwundert es ihn selbst, diese weibliche Gottheit bei den Persern anzutreffen, denen sie so fremd scheint, daß er sie diese Gottheit eben deßwegen von den Assyriern und Arabiern annehmen läßt. Sie erscheint ihm als etwas zu der ursprünglichen Religion der Perser nur Hinzugekommenes: „ἐπιμεμαθήκησαν“; was, wie bereits bemerkt worden, nicht außerdem (praeterea) heißt, sondern d a z u, zu den Göttern, welchen sie ursprünglich allein opferten: also nach diesen

lernten sie auch der Mitra opfern. Um so weniger, da er sich darüber verwundert, ist hier an einen Irrthum zu denken. Er muß Heiligthümer der Mitra gesehen haben. Daß er solche sehen konnte, würde schon aus einer Erzählung des Plutarch im Leben des Themistokles [1] erhellen, die zugleich zeigt, daß keineswegs Herodotos allein von einer persischen Mitra weiß. Jener nämlich beschaute unter anderm, während seiner unwillkommenen Muße zu Sardes, wohin er von Athen geflohen war, auch einmal die Einrichtung der Tempel und die daselbst aufbewahrten Weihgeschenke und fand unter anderm in dem Tempel der Mutter, *ἐν Μητρὸς ἱερῷ*, nicht ohne große Gemüthsbewegung das wassertragende Mädchen von Erz, zwei Ellen hoch, das er selbst in Athen einst als Vorsteher der Wasserleitungen aus den Geldstrafen der Wasser Stehlenden und heimlich Ableitenden hatte verfertigen lassen und das Xerxes auf seinem Feldzug nach Griechenland geraubt hatte [2]. Die Gottheit, welche hier die Mutter schlechthin genannt wird und die ein Heiligthum zu Sardes hatte, mußte wohl dieselbe seyn, die Herodotos Mitra nennt; denn unter den andern etwa bekannten persischen Gottheiten kommt keine weibliche vor, der man den Namen Mutter so geradezu beilegen konnte. Es ist zu bedauern, daß in den bisherigen Untersuchungen diese Stelle übersehen worden. Mit der Annahme, daß jene persische *Μήτηρ* die Mitra gewesen, stimmt auch der Umstand überein, daß das Bild des wassertragenden Mädchens (*ὑδροφόρος Κόρη*) in ihrem Heiligthum aufgestellt war. Denn eben jene erste weibliche Gottheit wurde durchgängig als die dem feuchten Element verwandte gedacht. Das Wasser schien der reinste Ausdruck jener ersten Materialisirung, des zuvor ausschließlichen, alles verzehrenden Princips. Wasser ist nur das gedämpfte, materialisirte Feuer, wie ja im Grunde die neuere Chemie unwidersprechlich dargethan hat. Daher jene erste weibliche Gottheit, dieses erste passive Princip der Mythologie, in andern asiatischen Mythologien sogar ausdrücklich als Wassergottheit erscheint,

[1] cap. 31.

[2] Ich bemerke, daß hier von Tempel-bildern die Rede ist: von den alten Göttern ist bekannt, daß sie tempel- und bildlos.

namentlich in der syrischen Derketo, die halb menschlich, halb fischartig abgebildet wird, und selbst in der griechischen Mythologie taucht Aphrodite aus dem Meer auf und schwimmt, von den Meereswellen getragen, an das kyprische Eiland. Wenn also Themistokles ein Heiligthum der Mitra in Sardes sah, so konnte wohl Herodotos, der nicht allzulang nach ihm in Persien war, ebenfalls ein solches gesehen haben.

Nach diesen Thatsachen, der sich in der Folge noch andere beigesellen werden, möchte es schwer seyn zu leugnen, daß jene weibliche Gottheit, welche wir bei allen andern unmittelbar aus dem Zabismus hervorgetretenen Völkern finden, im persischen Bewußtseyn ganz gefehlt habe. Wenn die Mitra dem späteren persischen System, der Lehre von den zwei Principien, der mehr antimythologisch als mythologisch zu nennenden Lehre des Serdutsch fremd scheint, oder vielmehr wenn sie durch diese zurückgedrängt ist, so folgt daraus nur, daß diese Lehre späteren Ursprungs ist, ja daß vielleicht eben diese Zertrennung des Bewußtseyns in eine männliche und eine weibliche Gottheit, die als Mutter der ersten gedacht wurde, die Veranlassung zu jenem sogenannten Dualismus wurde, der die beiden Principien, das die Kreatur ausschließende, ihr insofern feindliche, und das ihr wohlwollende zu einer absoluten Einheit verband, und so die mythologische Bewegung aufhielt, der die anderen Völker unaufhaltsam zu folgen bestimmt waren.

Eilfte Vorlesung.

Am Schlusse meines letzten Vortrags habe ich auf ein antimythologisches Element innerhalb der Mythologie hingedeutet. Indem wir nämlich den Uebergang zum nicht aufzuhaltenden mythologischen Proceß machen, müssen wir bemerken, daß gleich im Anfang eine Opposition gegen denselben vorhanden war und ein der Mythologie entgegengesetztes System vom Anfang bis herab in die indische Mythologie sich in der Stille immer fort erhalten hat, das freilich nicht umhin konnte selbst auch mit ins Verderben gerissen zu werden. Obgleich nun das wirkliche Hervortreten dieser antimythologischen Richtung erst in einen späteren Zeitraum fällt, so sind wir doch veranlaßt, schon hier auf dieselbe einzugehen, theils weil sie von diesem Punkt der Entwicklung ihren Ausgang genommen hat (also am einfachsten abzuleiten ist), theils aber auch weil es uns dadurch möglich wird, die bereits angeregte Schwierigkeit wegen des Mithras und seiner Nichterwähnung durch Herodotos, wie wir hoffen, befriedigend zu lösen. Denn auffallend bleibt es immer, theils daß Herodotos von einem männlichen Mithras nichts weiß, theils daß im Gegentheil in späteren Denkmälern die Spur der Mitra beinahe verschwindet. Auf jeden Fall, da der männliche Mithras durch so viele Denkmäler bestätigt ist, muß erklärt werden, in welchem Verhältniß derselbe zu der Mitra steht. Um nun hierüber ins Klare zu kommen, wollen wir noch einmal uns deutlich vorstellen, was Herodotos von persischer Götterlehre weiß. Er kennt also nur jene alten, ohne Tempel, Altäre und Bilder, angebeteten Götter, welche auch in der späteren

persischen Geschichte noch immer als die altväterlichen Götter, als *θεοὶ πατρῷοι*, und demnach im Gegensatz mit jüngeren Göttern erwähnt werden, jenen höchsten Gott des Himmels, den auch andere Griechen den persischen Zeus nennen, Sonne und Mond sammt den Elementen. Wer erinnert sich nicht an jenes Opfergebet des Kyros in der Kyropädie: Väterlicher Zeus und die Sonne und alle Götter nehmt dieß an [1]; einer Menge ähnlicher Stellen nicht zu erwähnen, aus denen noch erhellt, daß jene alten Götter in Persien nicht antiquirt waren, noch immer verehrt wurden, woraus zu schließen ist, daß die spätere religiöse Entwicklung in Persien nicht denselben Weg wie unter anderen Völkern, z. B. den Griechen, genommen hat, welche auf Verehrung von Sonne und Mond als barbarisch herabsahen [2]. Außer jenen alten Göttern, deren Verehrung Herodotos in Persien noch ganz als bestehend und allgemein herrschend antrifft, lernte er nun noch jene weibliche Gottheit kennen, die er selbst als eine neuere bezeichnet. Dieß liegt in dem schon mehrfach erwähnten *ἐπιμεμαθήκησαν*: sie lernten d a z u — also auf jeden Fall auch h e r n a c h — die Urania kennen, und selbst darin, daß er nicht sagt, wie ich eben anführte: „sie lernten", sondern: „sie h a b e n aber auch gelernt, der Urania opfern, die sie Mitra nennen", liegt der Ausdruck von etwas Späterem, Neuerem und in Bezug auf das Erste und Aeltere Fremdem; ja die Mitra erscheint ihm etwas so wenig zu dem übrigen persischen System Passendes, daß er sie eben darum die Perser von den Assyriern und Arabiern annehmen läßt. Warum weiß er nun nichts von Mithras? Man kann freilich sagen, Herodotos weiß auch nichts von einem Zoroaster. Bekanntlich geschieht die erste Erwähnung des Zoroaster in dem für pseudo-platonisch erkannten Gespräch, dem ersten Alkibiades. Es könnte sogar begreiflicher erscheinen, daß Herodotos von Mithras nichts erfahren, als daß

[1] Die Stelle lautet: *Εὐθὺς οὖν λαβὼν ἱερεῖα ἔθυε Διΐ τε πατρῴῳ καὶ Ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἐπὶ τῶν ἄκρων, ὡς Πέρσαι θύουσιν, ὧδε ἐπευχόμενος: Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί . . .* Lib. VIII, c. 7, §. 3.

[2] Man findet diese Stellen bei Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 347.

er von Zoroaster nichts vernommen. Immer bleibt die Frage, da sowohl eine Mitra als ein Mithras (gleichviel, ob von jeher und gleichzeitig) verehrt wurden, wie hängen beide zusammen? Denn daß beide gar kein Verhältniß zueinander gehabt haben sollen, scheint doch zu unglaublich. Es läge sehr nahe, das Verhältniß beider sich so zu denken. Mitra ist jene erste weibliche Gottheit, zu welcher der erst ausschließliche Gott ersinkt, indem er seine Ausschließlichkeit, seine Centralität aufgibt, also peripherisch wird und nun statt seiner selbst im Centro den relativgeistigen Gott, unser A^2, setzt. Insofern erscheint diese erste weibliche Gottheit zugleich als Setzendes und zwar als materiell Setzendes, d. h. als Mutter jenes höheren Gottes. Wie natürlich also zu denken, Mitra sey die Mutter, Mithras der Sohn, also er sey eben jener relativ geistige Gott! So hat das Verhältniß unter anderen Creuzer genommen [1]. Aber diese Vorstellung wird durch anderes, durch Attribute des Mithras widersprochen, der selbst noch in den Zendbüchern weit mehr das Ansehen eines selbst materiellen, als eines relativ, d. h. einseitig geistigen Gottes hat. Zwar ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre dieser höhere Gott der der Materie und also der Leiblichkeit überhaupt entgegengesetzte, denn vielmehr ist er ja der materialisirende. Ohne ihn keine Materie, wie keine Mannichfaltigkeit. Aber eben, weil er dieß, ist er nicht selbst der materielle. In den Zendbüchern heißt aber Mithras z. B. der Keim der Keime, d. h. der Urpotentielle. Daß dieß auf den relativ geistigen Gott, der vielmehr der Gegensatz des Potentiellen, reiner Actus ist, nicht paßt, leuchtet ein. Ferner waren ihm vorzüglich Grotten und natürliche Höhlen eigen geweiht; in solchen wurden auch seine Mysterien begangen. Auch dieß bezeichnet mehr den großen, allgemeinen Naturgott als einen einseitig geistigen Gott. Ferner wäre Mitra die Mutter, Mithras der Sohn, so wäre es unbegreiflich, wie der Mithras die Mitra so ganz hätte verdrängen können; in diesem Verhältniß konnten nicht bloß, sondern beide mußten zusammen bestehen. Wenn Mithras der Sohn, so setzte er die Mutter voraus; war er der ins Geistige erhöhte Gott, der Gott der höheren

[1] A. a. O. Th. I, S. 734.

Potenz (A^2), so setzte er das ihn Erhöhende, die Gottheit der niederen Potenz, voraus.

Aber wie wurde denn nach unsrer Ansicht Mitra so auffallend durch Mithras verdrängt? Dieß ist eine nothwendige Frage, und nur durch Beantwortung derselben werden wir uns über dieses ganze Verhältniß, sowie über die eigentliche Natur der persischen Religion völlig aufklären.

Um diese Frage zu beantworten, muß ich zunächst wieder an Früheres erinnern. Jener erste, ausschließliche Gott, den wir Uranos nennen können, will sich natürlich nicht aus dem Bewußtseyn, aus dem Centrum verdrängen lassen, er widersetzt sich der Succession; er ist der seiner Natur nach ungeschichtliche Gott, der Gott, der nicht in die Zeit will — geschichtlich wird er eben nur, indem er als Vergangenheit gesetzt wird. Ferner jener erst ausschließliche Gott, indem er nun von seiner Stelle gewichen und peripherisch geworden ist, hat sich dem höheren nur eben erst überwindlich gemacht, aber noch ist er nicht überwunden. Er ist nur gegen den höheren Gott äußerlich, d. h. relativ potentiell geworden, aber in sich, also innerlich noch immer was er zuvor war, positiv oder reines B. Aber da mit dieser seiner Stellung wenigstens die Möglichkeit der Ueberwindung gegeben ist, so fängt nun die wirkliche Ueberwindung, der eigentliche Kampf an. Aus diesem Kampf zwischen dem nun erst als überwindlich gesetzten Gott und dem höheren, relativ geistigen Gott, welcher den materiellen überwindet, aus diesem Kampf entwickeln sich, wie wir seiner Zeit sehen werden, die späteren Momente der Mythologie, entwickelt sich z. B. das Göttersystem der Phönikier, der Karthager, der Aegypter, der Indier und selbst der Hellenen. Nun aber eben diese späteren Momente fehlen in der persischen Religion ganz. Noch zu Herodots Zeiten verehren die Perser den Himmel, Sonne, Mond und die Elemente, tempel- und bilderlos, auf eine Weise, wie sie weder von den Phönikiern, noch von den Aegyptern, Indern oder Griechen verehrt werden. Bei allen Geboten, Opfern und andern heiligen Gebräuchen werden noch immer jene väterlichen, d. h. die alten Götter zuerst angerufen. Die Perser haben sich

also offenbar jenem späteren mythologischen Proceß entzogen. Und gleichwohl zeigt sich bei ihnen der Uebergang zu demselben in der Mitra. Wie soll man sich dieß erklären, dieses Stillstehen auf dem Wege des mythologischen Processes? — Dieses Stillstehen ist ein Factum, und wir begreifen nun erst dadurch die Art, wie Herodotos von der Mitra spricht. Sie war das einzige Wesen der Perser, das er mit ähnlichen anderer asiatischer Völker vergleichen konnte, das ihn an die Mylitta der Babylonier, die Alitta der Arabier u. s. w. erinnerte. Und dennoch sieht er unter den Persern nicht *die* Folge, die sie unter den andern Völkern hatte. Aus diesem Grunde, weil sie für die Perser ohne Consequenz, meint er, sie hätten sie nur von den Assyriern und Arabiern *angenommen* — *gelernt*, wie er sagt. Diese Vermuthung ist nun freilich ungegründet. Ich bin überzeugt, daß die Perser ebenso ursprünglich auf die Mitra, als die Assyrier auf die Mylitta und mehr oder weniger alle Völker auf dieselbe Gottheit gekommen sind. Denn ihr Begriff ist nicht ein zufälliger Begriff, sondern das natürliche Erzeugniß eines nothwendigen Uebergangs. Aber Herodotos ist selbst da, wo er eine irrige Vermuthung vorträgt, noch lehrreich.

Wie sollen wir es also nun erklären, daß die Mitra so ohne Consequenz für die Perser blieb? Wären die mythologischen Gottheiten freie, willkürliche Erfindungen, so könnte man sich dieß freilich nicht erklären; man würde nicht einsehen, warum die Phantasie einmal auf dem Weg einer vollständigen mythologischen Götterlehre plötzlich still stünde. Aber die mythologischen Göttervorstellungen sind, wie ich hinlänglich bewiesen, unwillkürliche Erzeugnisse eines außer sich selbst gesetzten Bewußtseyns; also auch für das persische Bewußtseyn war jene weibliche Gottheit nur eine unwillkürliche Anwandlung, aber, indeß andere Völker der mythologischen Anmuthung folgten, war es nicht unmöglich und es erscheint sogar (weil doch in jeder geschichtlichen Entwicklung in der Regel alle Möglichkeiten repräsentirt werden) als natürlich, daß unter einem Volk das Bewußtseyn gerade bei diesem Punkt stehen blieb, der weitern Folge, sobald es diese gewahr wurde, sich widersetzte. In Israel selbst sehen wir das Volk denselben natürlichen Anwandlungen

zum mythologischen Polytheismus ausgesetzt, die wir unter den anderen, den sogenannten heidnischen Völkern finden. Wäre Herodotos nach Jerusalem gekommen zur Zeit abgöttischer Könige, vielleicht wußte er auch nur von den Sterngöttern der Astarte und nichts von dem Jehovah. Dieser Hang des Volks wird von den Priestern und Propheten immerwährend — obschon großentheils ohne Erfolg — bestritten. Dagegen scheint es in Persien einer mächtigen Priesterschaft wirklich gelungen zu seyn, dem Proceß, der in andern Völkern unaufhaltsam, in Indien bis zur äußersten Verwirrung sich fortsetzte, Einhalt zu thun und ihn zu hemmen. Auch in der persischen Religion hatte das Bewußtseyn den Uebergang gemacht, den wir in der Mythologie aller Völker durch die Urania bezeichnet finden. Aber eben hier, wo nun das Bewußtseyn der andern Völker gleichsam in ein Doppeltes sich schied, in das Bewußtseyn des realen Gottes auf der einen und des ihm entgegenstehenden geistigen auf der andern Seite, widersetzte sich das persische Bewußtseyn dieser Entzweiung; es hielt auch noch jetzt die Einheit fest, d. h. der materiell gewordene Gott, zu dem der Uebergang in der Mitra geschehen war, und der relativ geistige Gott, gegen welchen der andere sich materialisirte — also der materialisirte und der materialisirende — waren ihm Ein Gott, der nun nothwendig ein absoluter Gott, ein Allgott war — kein Gott, der einen andern (A^2) neben sich hat —, und dieser war Mithras. An die Stelle des relativen Monotheismus des vorhergehenden Moments, der eben durch die Krisis des Bewußtseyns, welcher durch die Urania bezeichnet ist, als ein relativer auch erklärt wurde (denn früher war er dem Bewußtseyn allerdings absolut) — an die Stelle des bloß noch relativ Einen Gottes, der nur der relativ Eine war, weil ihm der andere, der geistige, entgegenstand (wenigstens potentiell der relative) trat ein Allgott, der eine Zweiheit in sich, aber eben darum nicht relativ, sondern absolut Einer war. Dieser (materielle) Allgott war Mithras, der also der materialisirende und materialisirte in Einem ist. — Indem sich das persische Bewußtseyn dem entschiedenen Polytheismus widersetzte, konnte es zwar nicht mehr zu dem vormateriellen, geistigen Gott zurück, der Gott blieb ihm materiell,

aber nicht relativ gegen einen höheren, sondern so, daß er eben als dieser materielle selbst der höchste und absolute wurde, und auch nicht erschien als der gegen einen höheren, sondern als der durch sich selbst, durch sein eignes Wollen materiell gewordene, als der freiwillig aus jener unzugänglichen Geistigkeit, aus der Geistigkeit, die keine Kreatur zuließ, sich selbst herausgesetzt und zur Natur gemacht hat. Daß Mithras dieser Gott war, nicht ein einzelner, sondern der höchste, der absolute, dieß erhellt schon aus einer Glosse bei Hesychios, wo er ὁ πρῶτος ἐν Πέρσαις θεός genannt wird. Dieser Allgott aber konnte dem Bewußtseyn nicht wohl anders erscheinen als wie der Gott, der aus Liebe zur Kreatur sich selbst materialisirt, d. h. sich selbst peripherisch und zur Natur gemacht hatte. In diesem Sinn ist jene Rede des persischen Chiliarchen, der dem Themistokles sagt: das sey ihr schönstes Gesetz, den König ehren als Bild des alles errettenden oder befreienden Gottes [1]. Hier wird also der Gott, deß Bild der König ist, angesehen als der alles errettende. Jede Errettung aber setzt eine Gefahr, eine Enge, angustias, voraus. Diese Enge war eben das ursprünglich centrale Seyn, das für die Kreatur keinen Raum ließ. Wie die entsprechende weibliche Gottheit, nach dem was ich gleich anfangs erinnert und in der Folge noch bestimmter nachweisen werde, wie diese ebenfalls angesehen wurde als die erste Errettung, als die erste Ausbreitung, als der erste Sieg über das Centrum, ebenso war Mithras der Gott, der sich selbst materialisirend Natur überhaupt setzte und dem Geschöpf Raum gab, der alles Errettende, d. h. der das Geschöpf gleichsam aus dem Feuer, aus dem Centrum der ursprünglichen Einheit herausrettete in die Weite des materiellen, des Naturseyns. Eben darum hieß Mithras auch vorzugsweise der Vater Mithras, was von keinem einzelnen Gott wäre gesagt worden, Schöpfer von Allem, des Werdens Herr (γενέσεως δεσπότης [2]), bei dem es stand, ob überhaupt ein Werden statthaben sollte [3]. Aber diese Materialisirung

[1] εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος.

[2] Bei Porphyrius de antro Nymph. p. 22. ed. van Goens.

[3] „Mithras omnipotens" in mehreren Inschriften bei Gruter, p. 33, 10. 34, 1.

des Gottes war nicht etwas einfürallemal Geschehenes, sondern immerfort Geschehendes. Denn wenn der Gott einfürallemal die Immaterialität aufgab, so war er ein todtes Materielles, ein Gewordenes, nichts weiter Vermögendes. So aber erschien er dem persischen Bewußtseyn nicht. Ein solcher todter Pantheismus, eine solche todte Substanz, der die Dinge als bloße Affektionen, an denen sie selbst keinen thätigen Theil hat, nur passiver Weise inhäriren, war der späteren Zeit der philosophischen Abstraktion vorbehalten. Dem Bewußtseyn der Perser blieb vielmehr der Gott die stets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwischen Expansion und Contraktion, er war stets ebensowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegengesetzte, so daß sein Weit-Werden (also der Kreatur Raum-Geben) stets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und eben darum preiswürdiges, den Dank und Jubel der Geschöpfe forderndes erschien.

Diese Mitte zwischen Contraktion und Expansion, wovon jene als das Geschöpfwidrige, diese als das dem Geschöpf Holde erschien, diese Mitte des Mithras erhellt auch aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Festen und deren Unterschied. Denn natürlich nur jene gegen das Geschöpf liebevolle Eigenschaft des Mithras wurde mit Freudenfesten begangen[1]. So wurde im alten Persien wenige Tage nach der winterlichen Sonnenwende, wenn die Sonne wieder steigt und der Tag zunimmt, ein großes Mithrafest unter dem Namen Mihragan gefeiert. Denn Mithras war es, der die Sonne zurückführte. Er war, wie die Zendbücher sich ausdrücken, der Erde zum Mittler gegeben, sie weit zu machen in Ormuzds Reich, d. h. im Reiche des Lichts. Diese Feste, welche sich auf die Expansion des Mithras in die Natur bezogen, waren öffentliche, allgemeine Volksfeste. Unstreitig war eben dieses nach der Winter-Sonnenwende gefeierte Fest jener Mithrastag, von welchem das bei Creuzer angeführte Bruchstück des Geschichtschreibers Duris redet; denn dieser Mithrastag wird beschrieben als ein Fest der Ausgelassenheit, d. h. eben der Expansion, des Wohllebens. Wie die babylonische Mylitta selbst die Aus- und Freigelassene — die Ausflucht aus

[1] Hyde, Historia Vet. Persarum, p. 245.

der ersten, ursprünglichen Einheit — war, so erschien dem persischen Bewußtseyn die ganze wiederbelebte Natur als Moment einer Entlassung, Auslassung aus dem centralen Seyn, als eine Expansion des Mithras. An diesem Tage der Ausgelassenheit allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken, an diesem Tag allein den Volkstanz zu tanzen[1]. Dieses also war das öffentliche, das allgemeine Fest. Dagegen wird ausdrücklich bemerkt, daß die Mithrasmysterien im Frühjahr, also um die Frühlings-Tag und Nachtgleiche gefeiert wurden, um die Zeit, wo Contraktion und Expansion, Nacht und Tag, Finsterniß und Licht gleich gewogen erscheinen. (NB. Diese Feier geschah in Rom, nicht in Persien; also wenn die römischen Mithrasmysterien falsche waren, beweist dieß nichts.) Hieraus erhellt denn wohl, daß jene höchste Idee des Mithras als Vermittler, als das zwischen Positivem und Negativem, Expansion und Contraktion in der Mitte stehenden, der Geheimlehre, den Mysterien angehörte. (In den Mysterien überhaupt eigentlich der C u l t u s. Die der Kreatur entgegengesetzte Kraft war der eigentliche Gegenstand des Cultus. Sie war id quod colendum erat, was versöhnt werden mußte). Die positive Seite war die a l l g e m e i n e, allen verständliche und zugängliche; die negative Seite des Mithras, also auch Mithras, sofern er zwischen positiv und negativ ist, gehörte nur dem höheren Wissen an, in welches außer dem König und dem herrschenden Stamm der Pasargaden niemand eingeweiht wurde, wodurch denn ganz begreiflich wird, daß Herodotos von Mithras nichts weiß, während die späteren, in Persien nach der macedonischen Eroberung mehr einheimischen Griechen von ihm als dem Hauptgott der Perser allein reden, indem nun vielmehr die Gestalt der Mitra ihnen unbedeutend blieb, als die nur Uebergang gewesen war, nur als Uebergang gedient hatte und natürlich gegen die höhere Idee des Mithras mehr und mehr verschwinden mußte.

Da ich hier das Verhältniß der Mithrasfeste zu den verschiedenen Punkten der Sonnenbahn berührt habe, so kann ich nicht umhin, von dem Verhältniß des Mithras zu der Sonne selbst etwas zu sagen.

[1] Creuzer a. a. O. Th. I, S. 732.

Unstreitig haben jene Mithrasfeste Veranlassung gegeben, den Mithras mit der Sonne zu verwechseln, was so allgemein und selbst von Griechen, z. B. Strabo, geschehen ist, und was einige sogar dahin ausdehnen zu dürfen glaubten, die weibliche Mitra alsdann für den Mond zu erklären und dieß für Herodotos Meinung zu halten, eine Meinung, die in dem Zusammenhang, in welchem er von der Mitra spricht, durchaus keinen Sinn hätte. Er läßt, wie wir wissen, diese Vorstellung der Mitra auf den ältern Sternen- und Elementendienst folgen, und erwähnt der Mitra offenbar in einem gewissen Gegensatz mit diesen früheren Gottheiten; welchen Sinn hätte nun die Stelle, wenn nach seiner eigenen Meinung die Mitra nur wieder der Mond, der Mithras, den er nur unterlassen hätte ausdrücklich zu nennen, die Sonne wäre? Am weitesten hat diese Identität des Mithras mit der Sonne der bekannte Dupuis ausgedehnt, der in seiner Origine de tous les Cultes überhaupt alles auf Sonnendienst zurückführt und so weit geht zu behaupten, weil in derselben Zeit, wo in Persien der Mithrastag begangen wurde, um das Wintersolstitium, in Rom der Natalis solis invicti gefeiert wurde, und weil die christliche Kirche für gut fand, das Geburtsfest des Welterlösers auf dieselbe Zeit zu verlegen, so sey Christus selbst jener sol invictus, Eins mit Mithras, und das Christenthum nur ein Zweig, nur eine besondere Sekte der Mithrasgeheimnisse. Die Frühlingssonne war allerdings nur das Zeichen des wiedererscheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der Expansion genommen; die Sonne war gleichsam die beständige Begleiterin des Mithras, weil durch sie nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters die Erde wieder weit wurde; daher so viele Inschriften: Deo invicto mithrae et socio (zuweilen auch comiti) soli sacrum [1]. Mithras war der unbesiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung — Contraktion — wieder siegreich, in neuer Expansion hervortrat. Die Sonne aber erscheint stets nur in seinem Geleit oder Gefolge. Nicht Er kommt mit der Sonne, sondern sie kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder w e i t m a c h t.

[1] Diese Inschrift: D. I. M. ET. SOCIO. SOLI. SAC. findet sich in Muratoris Anecdotis T. I, p. 128.

(Warum steigt die Sonne wieder? Dieß bedurfte einer Erklärung). Auf einigen Inschriften steht allerdings auch Deus Sol invictus Mithras, so daß die Sonne selbst Mithras und Mithras sol genannt zu werden scheint. Aber theils kann ja dieß immer noch nur als eine Redefigur ausgelegt werden, theils folgt daraus bloß, daß in jenen Zeiten, welchen diese sämmtlichen Inschriften angehören — die ja nicht aus Persien selbst abstammen —, daß also in spätern Zeiten allerdings Mithras zum Theil mit der Sonne verwechselt worden, was unter den angegebenen Umständen ebenso leicht als in unsern Zeiten geschehen konnte. Denn daß die Verwechslung nicht allgemein war, erhellt aus den zahlreichen andern Inschriften, wo die Sonne als bloßer comes des Mithras ausdrücklich von diesem unterschieden wird. Es käme noch darauf an zu untersuchen, welche von beiden Inschriften die älteren sind. In vielen Inschriften zu Ehren des Mithras ist sie nicht einmal erwähnt.

Daß Mithras in den Zendbüchern nicht die Sonne ist, darüber sind die bedeutendsten Auktoritäten einig. Anquetil (der erste Herausgeber der Zendbücher), Kleuker (der deutsche Bearbeiter des Zendavesta), selbst Eichhorn gesteht es zu; statt aller aber brauchte ich bloß Silvestre de Sacy zu nennen, einen Mann, der durch seinen Charakter ebenso sehr als durch seine Kenntnisse verdient, in allem, was das Orientalische betrifft, als ein Orakel verehrt zu werden.

Ich kehre zurück auf die Idee des Mithras als Mittler, für welche ich noch eine bedeutende Bestätigung anzuführen habe.

Dem Herodotos freilich mußte der persische Mithras gewissermaßen schon durch seine Bedeutung unzugänglich seyn; denn der mythologische Grieche — und Herodotos insbesondere zeigt sich noch ganz in die mythologischen Vorstellungen eingetaucht — konnte für eine unmythologische Religion, die außer allem Vergleich stand mit dem, was er sonst kannte, keinen Sinn haben. Wenn ihm also schon darum die Idee des persischen Mithras ferne lag, wenn außerdem das Geheimniß, in welchem die wahre Idee des Mithras erhalten wurde, auf der einen, und die fortdauernde, allgemeine Verehrung der alten väterlichen Götter des Himmels, der Himmelslichter und der Elemente von der andern

Seite ihm die Kenntniß des Mithras entzogen — und Sie begreifen sehr leicht, wie jener von sich selbst materialisirte Gott, jener Naturgott (denn dieß ist ein und derselbe Begriff), wie jener allgemeine Naturgott Mithras die älteste Verehrung der Sterne und Elemente nicht ausschloß —, wenn es also überhaupt jetzt ganz begreiflich wird, daß Herodotos von dem Mithras nichts weiß, so ist es dagegen ebenso begreiflich, daß die späteren Griechen, die schon innerlich mehr abgewendet von ihrem Polytheismus für orientalische Ideen, besonders für die des orientalischen Pantheismus (der jedoch auf gewisse Art auch ein Monotheismus scheinen konnte) empfänglicher, daß diese späteren, nach der macedonischen Eroberung lebenden Griechen den persischen Mithras nicht nur überhaupt vorzugsweise kennen, sondern daß sie auch die richtige Idee desselben kennen; und in dieser Hinsicht halte ich die vielbesprochene Stelle des Plutarch, in welcher er sagt, daß die Perser den Mithras den Mittler nennen, für eine auf wirklicher Kenntniß gegründete Aeußerung und durch das, was ich für diese Bedeutung des Mithras bereits angeführt habe, ebenso bestätigt, als hinwiederum für unsere Ansicht bestätigend[1]. Und hier, nachdem durch eine so unverwerfliche Auktorität unsere Erklärung des Mithras bestätigt ist, will ich denn auch noch ein Wort über den Namen hinzufügen.

Im Mithras (dem von sich selbst materialisirten) war nun der Moment der Materialisirung und demnach Mitra ebenfalls gesetzt; denn Mitra ist der Moment der Materialisirung. Mitra war aber nur als ein Verschwindendes gesetzt, und so begreift sich, wie späterhin, wenn auch äußerlich noch Heiligthümer der Mitra bestanden, dennoch in der eigentlichen religiösen Vorstellung Mitra durch Mithras gleichsam verschlungen erscheint. Ich habe nun den Namen Mitra als gleichbedeutend mit *μήτηρ* erklärt. Obgleich nun Mithras etwa ebenfalls den materialisirten Gott bedeuten könnte, so scheint diese Erklärung doch unstatthaft, weil man genau wissen will, wie der Name des Mithras

[1] Die Stelle Plut. de Isid. et Osiride c. 46 lautet: *Οὗτος* (*Ζωρόαστρις*) *ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο — — μέσον ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν.*

persisch geschrieben wurde, und da würde sich denn finden, daß er mit dem persischen mader nichts gemein hätte. Man müßte also dann annehmen, daß Mitra und Mithras des zufälligen Gleichlauts ungeachtet zwei verschiedene Namen seyen. Dafür wäre etwa anzuführen, daß Herodotos den Namen Mitra mit dem τ schreibt, während Mithras (— es) mit dem ϑ geschrieben wird. Dagegen ist zu bemerken, daß Herodotos, wenn er des Mithras selbst nicht erwähnt, wenigstens Namen nennt, die von Mithras sich herschreiben, Mitradatas (= dem gewöhnlichen Mithridates) und Mitrabatas, die er ebenfalls mit einem bloßen τ schreibt. Daraus ließe sich also auf eine Differenz beider Namen nicht schließen. Desto mehr aber daraus, wenn der eigentlich persische Name für Mithras Meher wäre, wie allgemein behauptet wird. Dieß scheint man aber nicht daraus zu schließen, daß man irgendwo den Namen Mithras wirklich so geschrieben gesehen hätte, sondern theils aus dem Namen der früher erwähnten Sonnenfeste, wovon das eine Mihragan heißt; allein Mihr heißt im Persischen wirklich Sonne [1], Mihragan kann also gar wohl bloß Sonnenfest, und braucht nicht Mithrasfest zu bedeuten, ob es gleich auch ein Mithrasfest war; theils inwiefern man selbst den Mithras mit der Sonne identificirte, was ich schon für falsch erklärt habe. Ferner wenn der persische Name des Mithras Mihr, woher alsdann das ϑ in dem Namen Mithras? Hyde sucht dieß daher zu erklären, daß die Griechen in der Mitte des Worts keine einfache Aspiration ausdrücken können, daher haben sie das ה in der Mitte des Worts durch eine Aspirata, durch ϑ bezeichnet. Wie kommt es aber, wenn im persischen Wort kein ח vorkam, daß der Name Mithridates hebräisch מִתְרְדָת geschrieben wird (im Buch Esra zweimal [2]); die Hebräer konnten doch eine einfache Aspiration in der Mitte ausdrücken. Daraus, daß bei Tacitus ein Sohn des Phraortes, Meherdates, vorkommt, kann nichts folgen; denn dieser Name bedeutet eben den von der Sonne Gegebenen, wie Mithridates den von Mithras Gegebenen.

[1] Hyde a. a. O. p. 105 sagt: At in religionis negotio Sol praecipue appellatur Mîhr, qua voce primario significatur Amor.

[2] 1, 8. 4, 7.

Ich bleibe also vorjetzt wenigstens und bis ich eines Bessern belehrt werde, bei meiner Erklärung der Mitra, nach welcher sich dieses Wort auf mater, materia bezieht, und vermuthe etwas Aehnliches in Mithras, der seinem Begriff nach in der That der summus materiator (materiator sui ipsius) ist, wenn man nicht etwa annehmen will, daß im Namen Mithras eben die Eigenschaft des Mittlers ausgedrückt gewesen. Plutarch spricht aber von dieser Mittlerbedeutung des Mithras hauptsächlich in Bezug auf den Gegensatz des Ormuzds, Oromazes, d. h. des das Licht, das Gute wollenden Gottes, und des Ahriman, der als der dem Guten und dem Licht feindliche Gott gedacht wurde. „Zoroaster, sagt Plutarch, nannte den einen Gott Oromazes, den andern Arimanios, in der Mitte zwischen beiden aber ist Mithras, deßhalb ihn denn die Perser auch Mittler nennen"[1]. Daß ihn die Perser den Mittler nennen, ist ein Factum, das Plutarch anführt und das er zu erklären sucht, indem er diese Mittlerbedeutung auf Ormuzd und Ahriman bezieht.

Es gibt mir dieß natürliche Veranlassung, mich ebenfalls über das Verhältniß des Mithras zu dem Dualismus des Zoroaster oder der Zendlehre zu erklären, der von jeher als ein großes Problem in der Geschichte der Religion und des menschlichen Geistes überhaupt betrachtet wurde.

Mithras ist der Naturgott, aber nur in einem beständigen Aufschluß, so demnach, daß er stets in der Mitte ist zwischen Contraktion und Expansion, und also die Contraktion immer auch besteht. Contraktion = Zurückgehen in die ursprüngliche, alle Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, ausschließende Einheit; Expansion dagegen ist der die Mannichfaltigkeit, also auch das Geschöpf, vielmehr setzende Wille selbst. Der Gott nun, der der Kreatur wohl will, erscheint dem Bewußtseyn überhaupt als der gute, holde, der entgegengesetzte als der ungute, unholde. Mithras ist also nach seiner ursprünglichen Idee allerdings die Mitte, der Mittler zwischen dem guten und dem unguten Princip, und es begreift sich hieraus, wie Mithras auch Mittler

[1] S. die Anmerkung S. 216.

zwischen Ormuzd und Ahriman. Als positiv ist er Ormuzd, als negativ Ahriman.

Dagegen ist nur einzuwenden, daß im System Zoroasters Ormuzd und Ahriman, wie man gewöhnlich annimmt, als zwei völlig getrennte Potenzen aufgestellt waren, zwischen denen gar keine Einheit stattfindet. Nun ist es zwar etwa denkbar, wie eine solche die Vernunft völlig zerreißende und gleichsam zur Verzweiflung bringende Meinung von zwei absolut streitenden und sich entgegengesetzten Principien im Kopf eines Einzelnen entstehen, — schon schwerer ließe sich denken, wie sie in seinem Kopfe sich behaupten und in die Länge bestehen könne, aber ganz unglaublich ist, wie ein solcher zerreißender Dualismus sogar unter einem Volk wie die Perser sich behaupten konnte. — Ferner, wenn Ormuzd und Ahriman zwei unabhängige und so ziemlich gleiche Mächte, wer könnte wissen, wie ihr Kampf endigte und worauf es hinauskäme, wenn nicht ein höheres Wesen für den Triumph des Ormuzds Gewähr leistete[1]? Oder vielmehr, wie ist überhaupt Kampf möglich, wenn sie nicht auf irgend eine Weise Eins, wenn sie absolut außereinander, wenn sie nicht genöthigt uno eodemque loco zu seyn?

Man hat von jeher gesucht, in diesem persischen Dualismus doch irgendwie eine Einheit zu entdecken; nur, glaube ich, ist es nicht auf die rechte Weise angefangen worden. Man hat angeführt, daß nach dem System des Zoroaster das gute Princip doch insoferne gewissermaßen das stärkere ist, als man annimmt, daß ein endlicher Sieg des Guten über das Böse, eine endliche völlige Niederlage oder absolute Erschöpfung des bösen Princips in ihm gelehrt werde. Daraus würde allerdings folgen, daß das persische System nicht ein solcher Dualismus

[1] Nach dem Zendavesta ist die Dauer der Welt zwölf Millionen Jahre, eingetheilt in vier Abschnitte: 1) Ahriman, obgleich existirend noch in die erste Finsterniß versunken, Ormuzd insofern ohne Gegner (also Ahrimans Wirkung doch ein Wiedererheben); 2) Ormuzd überwiegend; 3) abwechselndes Uebergewicht; 4) Uebermacht des Ahriman, der nahe daran ist, Ormuzd und alle himmlischen Genien aus der Welt zu vertreiben. Gleichwohl am Ende des Zeitraums absoluter Sieg des Ormuzd.

sey, wobei beide Principien als völlig gleichmächtige angenommen werden. Aber der ursprüngliche Dualismus wäre damit nicht aufgehoben, es wäre denn, daß man zugleich einen frühern Abfall des bösen von dem guten Princip, also ein ursprüngliches Gutseyn des bösen Princips annähme. Aber eben dieß, so nahe es natürlich unsern Gedanken liegt, möchte sich durchaus nicht aus den Urkunden der Zendlehre erweisen lassen. Alles spricht dafür, daß das gute und das böse Princip als zwei gleich ursprüngliche gedacht werden. Man war daher sehr froh, als man in dem Bundehesch, obgleich dieß selbst kein Zendbuch, eher ein Commentar über die Zendlehre und erst im siebenten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung geschrieben ist, indem es die Dynastie der Sassaniden erwähnt, eine Aeußerung fand, welche auf eine ursprüngliche Einheit der beiden Principien zu deuten schien und in welcher, wie es scheint, schon frühere antidualistische Sekten in Persien, vorzüglich aber neuere Gelehrte, Kleuker, Creuzer u. a. einen höchsten über Ormuzd und Ahriman gleich erhabenen Gott sehen wollten. Die Stelle lautet so: „Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen ist“ [1]. Offenbar aber ist diese Stelle für sich mehr als Eines Sinnes fähig. Einige haben sie so gedeutet, daß Ahriman ein erst im Lauf der Zeit entstandenes, also ein vom ursprünglich Guten abgefallenes Böse sey. Aber wozu zwei — gleich

[1] Schon Sharistani (schrieb im zwölften Jahrhundert v. Chr.) erwähnt übrigens einer, wie es scheint, antidualistischen Sekte, die er Zervaniten nennt, die also wohl jene Stelle des Bundehesch schon benutzten (s. Hyde a. a. O. p. 298). Allein was können diese späteren philosophischen Sekten, die schon längst mit griechischen und andern philosophischen Ideen bekannt waren, für den ursprünglichen Sinn beweisen? In den Zendbüchern selbst wird zwar Zeruane Akherene auch einmal erwähnt (Kleukers Zendavesta im Kl. Th. 2, S. 33). Hier sagt aber Zoroaster zu Ahriman (nicht aber zu Ormuzd): die grenzenlose Zeit hat dich geschaffen. — Anquetil (Mém. de l'Acad. 39, p. 768) sagt: En quel endroit des livres Zend il est dit, qu' Ormuzd et Ahriman soient sortis de Dieu par la voie de la création? — J'ai prouvé, qu' Ormuzd dans les livres Zend n'avait aucun principe de son Existence. A plus forte raison doit on le dire d'Ahriman, qui certainement n'a point été produit. Um sich nun wegen des Zaruam zu helfen, unterscheidet Foucher (ib. p. 760) einen doppelten Zoroaster, der erste war reiner Dualist, der zweite reformirte diesen Irrthum.

gute Principien? Man müßte denn nur den Ahriman als Geschöpf des Ormuzd erklären. Dem widerspricht aber der Inhalt der Zendbücher so sehr, daß selbst der alles mit christlichen Ideen ansehende, aber Wahrheit liebende Kleuker nicht über sich vermag, dieß zu behaupten, und ebenfalls beide für ursprünglich erklärt. Ich glaube also, daß die Stelle einen noch speculativeren Sinn hat, nämlich diesen: vor der Zeit, d. h. ehe Zeit überhaupt war, als sich der Gott noch überall nicht ausgesprochen, noch nicht in der Natur, dem Geschöpf, expandirt hatte, konnte auch die Contraktion, die dem Geschöpf entgegengesetzte und gleichsam feindliche Kraft, noch nicht als solche sich äußern. Der Gegensatz entstand also zwar nicht in der Zeit, aber mit der Zeit — mit der Zeit war erst Expansion und Contraktion als solche gesetzt. Gibt man der Stelle diesen Sinn, so erklärt sich von selbst, was dem Gegensatz vorausgehend gedacht werden muß, nicht eine Einheit beider, sondern das Eine Princip. Denn der vor dem Gegensatz gedachte Gott ist eben der, der sich noch nicht expandirt hat. Inwiefern er sich noch nicht expandirt hat, insofern ist er Negation der Expansion, also = Contraktion. Aber der in der Contraktion gedachte ist eben derselbe, welcher sich in der Folge expandiren wird. Hier ist also die Einheit, aber freilich auf eine ganz andere Art, als man diese sonst sich vorzustellen pflegt. Es zeigt sich, woran man bisher am allerwenigsten gedacht hat, daß Ahriman auf gewisse Weise, nämlich freilich nicht als Gegensatz der Expansion, wohl aber als bloße noch-nicht-Expansion gedacht, daß in diesem Sinn gerade Ahriman der ältere ist; denn der Contraktion geht die Expansion voraus. Das Ganze, d. h. das was jetzt als + und —, als Expansion und Contraktion erscheint, war erst nur Eines, nur Contraktion = nicht-Expansion, und umgekehrt, das, was jetzt nur noch Eines ist (die Contraktion) war erst das Ganze oder alles. Denn weil die Contraktion auch in der Expansion nicht aufgehoben ist (eine unbedingte Expansion würde ebensowenig auf das Geschöpf führen), so ist mit der eintretenden Expansion Contraktion und Expansion gesetzt, d. h. das, was zuvor das Ganze war (die Contraktion) ist zum Theil geworden, es ist nur

noch das Eine von zwei Principien. Man könnte sich dabei an jene Stelle in Goethe's Faust erinnern, wo Mephistopheles von sich selbst sagt:

> Ich bin ein Theil des Theils, der erst das Ganze war,
> Die Nacht, die sich das stolze Licht gebar.

Nichtexpansion = Nacht ist erst das Ganze: jetzt durch die eingetretene Expansion = Licht nur noch Theil — und hier erst wird es (das Princip der Contraktion) auch zum Gegensatz. Vorher, da noch überall keine Expansion war, konnte es dieser nicht als Contraktion entgegentreten, da erschien also eben das, was jetzt allerdings der Expansion abholdes, entgegengesetztes Princip ist, noch keineswegs als Gegensatz derselben; denn noch hatte der Gott überhaupt nicht gewollt (er ist noch nicht Expansion, aber er ist auch nicht Contraktion mit seinem Willen; also weder gut noch böse). Aber sowie er sich expandirt, ist das unbedingte Princip der Contraktion schon überwunden und unterworfen, es ist als Vergangenheit gesetzt, als das, was war und nicht mehr ist, und dadurch ist es ein anderes gegen das expansive, welches das jetzt seyende und im Verhältniß zu jenem gleichsam das jüngere und später geborne ist. Aus diesem Verhältniß, in welchem das ältere, vorausgegangene Princip der Contraktion als unterworfen einem jüngern und nachgefolgten erscheint, läßt sich alsdann übrigens erklären, wie in diesem Verhältniß das zuerst gewesene und zwar nicht aufgehobene (denn eine unbedingte Expansion ist auch nichts für die Kreatur), wie, sage ich, das zuerst gewesene, nachher unterworfene, zum bloßen Theil herabgesetzte, eingeschränkte Princip der Contraktion, wie dieses nicht bloß überhaupt als Gegensatz zur Expansion — als Ahriman — erscheinen kann, sondern wie es sogar möglich ist, daß es aus dieser Unterordnung hervorstrebend (und dieß muß es) mit dem guten der Kreatur holden Princip (dem Ormuzd) in einem immerfort thätigen Widerspruch sich befinde, der nicht einfürallemal überwunden ist, sondern immerfort überwunden werden muß.

Auf diese Weise also gedacht, wäre nicht nur Ormuzd, der als der Wille zur Expansion — als der Wille, der nur die Expansion will — gegen das Urprincip der Contraktion das Spätere und nach

ihm Entstandene ist, nicht nur Ormuzd, sondern auch Ahriman, als nunmehr wirklicher, positiver Gegensatz der Expansion, was er ja zuvor nicht war: — beide also, Ormuzd und Ahriman, in ihrem Gegensatz wären zwei, nicht in der Zeit, aber doch erst mit der Zeit entstandene Principien. In diesem hohen Sinn könnte gesagt werden: die Zeit gab beide, in dem hohen, über die Welt hinausgehenden Sinn, in welchem ich in dem früher Dargestellten die Zeit genommen habe, oder auch in dem Sinn, in welchem eine andere Stelle des Zendavesta sagt: der wahre Schöpfer ist die Zeit.

Nochmals: Vor der Expansion in die Natur ist der noch unausgesprochene Gott nicht Expansion, und doch auch nicht das positive Gegentheil davon, also in der Mitte zwischen beiden, insofern schon Mithras, nur noch nicht der wirkliche Mithras — Mithras noch als bloße Indifferenz von Expansion und Contraktion gedacht. In der wirklichen Expansion aber wird das, was zuvor war, als Contraktion, aber zugleich als Vergangenes, als Untergeordnetes, und damit als das der Expansion Entgegenwirkende gesetzt, und da das eigentlich göttlich Gewollte die Expansion ist, die Contraktion aber nur noch die Bedeutung desjenigen hat, ohne welches die Expansion das eigentlich Gewollte nicht seyn könnte, so ist das nun erst als gegenwirkend gesetzte Princip der Contraktion von den beiden Principien allerdings das Widergöttliche (τὸ ἀντίθεον); es ist also hiemit Gott und Gegengott, es ist jener Kampf, der den Inhalt der Zerduschtlehre ausmacht[1].

Denken wir uns den Hergang auf die hier auseinandergesetzte

[1] Das Unvermeidliche, daß wenn der Gott die Expansion wollte, er die Contraktion (das Gegentheil) mit wollen mußte, konnte, wie uns dieß eine noch in anderer Hinsicht bemerkenswerthe Stelle von Theodor von Mopsvestia zeigt, wohl auch als Zufall (τύχη) vorgestellt werden. Die Stelle (Phot. Bibl. ed. de Rouen, Genève 1693, cod. 81, p. 199) lautet: Ἐκτίθεται (sc. Theodorus) τὸ μιαρὸν τῶν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουὰμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ Ὁρμίσδαν ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ (?) τὸν Σατανᾶν, καὶ (sc. τὸ δόγμα) περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας. Merkwürdig ist auch, was hier von der Blutvermischung beider gesagt ist. NB. Zaruam (bei Theodor von Mopsvestia was sonst Zaruane heißt) ist selbst die Τύχη.

Weise, so kann die an sich und ihrer Absicht nach antimythologische Lehre des Zerduscht ihre Verwandtschaft mit den mythologischen Principien doch nicht verleugnen. Eben weil antimythologisch, ist die Mythologie darin, nur als Aufgehobenes. Der Uebergang zum Mythologischen ist die Zweiheit, aber da ist das reale Princip (B) noch bloß überwindlich. Wenn es aber zum wirklichen Proceß kommt, wird es nicht mehr als weibliches, rein passives, sondern als widerstrebendes, wenigstens als eine Art von bösem Princip erscheinen, zu welchem der Parsismus nur darum früher kommt, weil er die Zweiheit gleich aufhebt, die beiden Principien gleich als Eins, als untrennbar und daher auch gleich in Kampf setzt. Eben dasselbe Princip, was im Parsismus als Ahriman sich darstellt, werden wir in den folgenden Mythologien als das der wirklichen Ueberwindung Widerstrebende, z. B. in dem ägyptischen Typhon, oder um den allgemeiner bedeutsamen Namen zu nennen, in dem griechischen Kronos finden. Wer Plutarch und andere Griechen gelesen, weiß, daß sie den Ahriman durchaus mit dem Kronos vergleichen (wie einzelne von Unthaten), sowie denn nicht Mithras, wie Creuzer meint, sondern Ormuzd = dem relativ geistigen Gott, dem Dionysos, ist. Die Religion der Perser hatte insofern im Grunde doch dieselben Elemente mit den Religionen der zunächst folgenden Völker nur in anderer Stellung; nämlich Zerduschts Lehre hat jenes finstere Princip, mit dessen Gestalten die andern Mythologien zu ringen haben, den Ahriman mit seinem ganzen Heer gleich untergeordnet. In den Zendbüchern selbst wird Zerduscht im Kampf dargestellt gegen Priester der Finsterniß (die mythologischen Religionen), die das Volk auf den Weg des Ahriman und die falsche Magie zu verlocken suchen. Dieß sind wahrhaft historische Stellen, die bestätigen, was wir behaupten, daß das persische System durch eine Reaktion gegen den mythologischen Proceß entstanden, indem das persische Bewußtseyn (und Zerduscht nichts anderes als Repräsentant dieses persischen Bewußtseyns) sich dem unabhängigen Hervortreten des realen Princips entgegensetzte, wodurch das persische Volk abgehalten wurde, den Weg der andern Völker zu gehen, dem eigentlichen Polytheismus anheimzufallen.

Nach der jetzt vorgetragenen Ansicht ist es einleuchtend, wie die Zerduschtlehre ein nothwendiges Erzeugniß des ursprünglichen Mithrasbegriffs ist; und wie früher der Uebergang gezeigt wurde von dem urväterlichen Glauben der Perser, vom Zabismus oder der ältesten himmlischen Religion zu der Mithrasidee (Anlaß dazu war der mit Mithra gesetzte Dualismus), so haben wir jetzt wieder den nothwendigen Uebergang von der Mithrasidee zu der Zerduschtlehre gezeigt. Die Lehre der Zendbücher ist nichts anderes als die praktische, im Kampf dargestellte Mithrasidee. Die Zendbücher sind nichts weniger als speculativ, oder auch nur theoretisch, sie enthalten durchaus nur moralische Vorschriften, Anweisungen für das Leben und für religiöse Gebräuche, Gebets- und liturgische Formeln. Die Zendlehre ist die Mithraslehre auf den praktischen Standpunkt versetzt. Ihr Inhalt ist nur ein immer sich wiederholender Aufruf zum Kampf gegen die Mächte der Finsterniß, der Mensch nach Zerduscht nur ein Streiter Ormuzds auf Erden, berufen durch Pflege der Natur, durch reinlichen und sorgsamen Ackerbau, durch Reinerhaltung des eignen Leibs und der eignen Seele das Uebergewicht des expansiven Princips zu erhalten.

Nun liegt uns aber noch ein anderes Problem vor, welches durch die zahlreichen Denkmäler entsteht, die sich auf die sogenannten Mithriaca (scil. mysteria) beziehen, welche sich über das ganze spätere römische Reich verbreitet zu haben scheinen. Denkmäler dieser Art sind zwar nirgends in Persien, aber außer Persien in Italien, in Frankreich bis zu den Ufern des Rheins, selbst in Kärnthen und Salzburg gefunden und vielfach herausgegeben und commentirt worden. Der Grund aber, warum diese Denkmäler als problematisch erscheinen, oder wodurch sie zu Erörterungen Anlaß geben, ist dieser: man ist gewohnt, die Zend- und also auch die Mithraslehre als eine relativ reinere und gewissermaßen unmythologische Religion anzusehen. Dagegen finden sich nun in jenen Mithrasmonumenten so manche Vorstellungen, die weit mehr mit den Vorstellungen anderer, im eigentlichen Sinn mythologischer Völker, namentlich mit indischen, als mit Ideen der reinen Zerduschtlehre gemein haben. Was wir besonders von den Formen oder

Ceremonien der römischen Mithrasgeheimnisse wissen, steht in solcher Opposition mit der reinen Mithraslehre, daß viele bei Erwägung dieses Contrastes versucht worden sind ihre wirkliche Abstammung aus Persien in Zweifel zu ziehen. So waren z. B. in den Mithrasideen außerordentliche Kasteiungen und Kreuzigungen des Fleisches gewöhnlich, für männliche und weibliche Eingeweihte. Für die höchsten Grade wurde der jungfräuliche, ehelose Stand erfordert. Selbst Menschenopfer fanden statt ohne Unterschied des Alters und Geschlechts, in deren Eingeweiden man nach der Zukunft forschte. Nichts kann der reinen Zendlehre Entgegengesetzteres gedacht werden, als diese Fasten, dieser Cölibat, diese Menschenopfer. Namentlich was die Ehelosigkeit betrifft, so ist es sogar Vorschrift der Zendlehre, die Kinder frühe zu verheirathen, und geschieht es, daß sie vor dieser Zeit sterben, so muß dieser Mangel durch eine Ceremonie supplirt werden, die bei Hyde ausführlich beschrieben ist. Ein jeder, der ohne Kinder stirbt, sagt ein canonisches Buch, die Sadder, welches Verdienst er sonst haben möge, wird ausgeschlossen seyn vom Paradies. Das durchaus Menschliche und Menschenliebende in der Zendlehre contrastirt aufs Entschiedenste mit den nicht bloß strengen und harten, sondern grausamen, ja das Leben selbst gefährdenden Prüfungen, denen sich derjenige zu unterwerfen hatte, der in die Mithriaca eingeweiht seyn wollte. Endlich sieht man auch auf jenen Monumenten nichts von dem, was die gewöhnlichen Darstellungen persischer Opfer oder Ceremonien auszeichnet, z. B. keine dem Feuer geweihten Altäre, die in der persischen Religion etwas so Wesentliches sind. Dagegen finden sich Genien mit Fackeln. Alle diese Beobachtungen haben schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts den französischen Akademiker Freret, der überhaupt das Verdienst hat viele alterthumforschende Untersuchungen zuerst angeregt zu haben, auf die Meinung gebracht, daß die römischen Mithriaca gar nicht aus Persien herkommen; er wollte sie aus Chaldäa herleiten[1]. Nun ist es aber jener Widersprüche ohneradchtet von der andern Seite ganz unmöglich das Persische mancher Symbole zu verkennen. Manche Figuren auf diesen Monumenten stimmen mit den

[1] Mémoires de l'Acad. des Inscr. T. XVI.

Bildern, die man auf den Mauern von Persepolis (Tschilminar) sowie auf den persepolischen Cylindern antrifft, völlig überein. Die Vorstellungen seltsamer, fabelhafter Thiere auf den Mauern von Persepolis, denen der Monarch den Dolch in die Brust drückt, und in denen ein bekannter Göttinger Professor Jagdbelustigungen persischer Könige dargestellt glaubte, erinnern an die portentosa simulacra, an die seltsamen Thiergestalten, die nach St. Hieronymus in den Mithrasmysterien den Einzuweihenden erschienen, sey es als Schreckbilder oder als Symbole von den zu bekämpfenden Mächten der Finsterniß. Noch entscheidender ist Folgendes. Eine ganz eigenthümliche Vorstellung der gegen die ganze Natur liebevollen Perserlehre ist die von den Feruers, worunter sie gleichsam die geistigen Urbilder jedes Geschöpfs verstehen, und die man daher oft mit den platonischen Ideen verglichen hat. Jede Pflanze, jedes Thier, jeder Mensch hat seinen Feruer. Die menschlichen Feruers z. B. der Könige auf den Wänden zu Persepolis erscheinen als menschliche geflügelte Halbfiguren. Gerade solche findet man auch auf den Mithrasdenkmälern von übrigens römischer Arbeit und sogar mit römischen Inschriften. Nicht weniger findet man auf diesen Denkmälern die Embleme der Izeds oder Dämonen, welche die Parsenlehre allen Elementen der Natur vorsetzt. Neuere haben daher in den römischen Mithrasmonumenten zwar ursprünglich persische Symbole, aber mit indischen Zuthaten vermischt, sehen wollen, wie Hammer[1]. Selbst Silvestre de Sacy läßt die ursprünglich persischen Vorstellungen wenigstens erst noch durch ein anderes, andern Vorstellungen ergebenes Volk hindurchgehen, und auf diese Weise alterirt werden[2]. Allein wenn man dieses Volk weder namhaft machen, noch erklären kann, wie ein anderes Volk dazu gekommen persische Ideen sich anzueignen, so kann man auch diese Auskunft nicht anders als unbefriedigend finden. Der bekannte Meiners hat die Meinung aufgestellt: diese Mithriaca, wie man sie später im römischen Reich findet, seyen gar erst zur Zeit Alexander d. Gr. in

[1] Wiener Jahrb. für Lit. 1816. S. 146. ff.

[2] in den Anm. zu St. Croix, Recherches sur les mystères du Paganisme, p. 145.

Persien eingeführt worden, sie seyen daher ein Gemisch von ursprünglich griechischen Vorstellungen mit persischen Ideen. Aber alle diese verschiedenen Hypothesen lassen einen Hauptumstand, und zwar einen höchst auffallenden, ganz unerklärt, diesen nämlich, daß man Monumente dieser Art zwar fast über die ganze Oberfläche des alten römischen Reichs verbreitet, aber auch nicht die Spur eines solchen in Persien selbst gefunden hat. Man wollte dieß daraus erklären, daß muhammedanische Eroberer alle diese Monumente zerstört haben. Wie kann man aber dieß annehmen, da, wie Silvestre de Sacy bemerkt, doch eben diese so viele andere Spuren der alten Landesreligion in Persien übrig gelassen haben?

Ueberlegen Sie also mit mir, ob etwa folgende aus unsern frühern Entwicklungen sich ergebende Ansicht im Stande ist, die hier sich darbietenden Widersprüche auszugleichen.

Die Mithraslehre ist allerdings im Vergleich mit andern Religionen des Alterthums eine unmythologische, wenn man mythologisch nur die entschiedene Vielgötterei nennt. Aber sie ist keineswegs eine absolut unmythologische; das persische System enthält vielmehr, wie gesagt, alle Elemente der Mythologie, nur in anderer Stellung. Das persische Bewußtseyn machte denselben Uebergang von dem ausschließlichen Gott zu dem der Mannichfaltigkeit Raum gebenden ganz so wie das Bewußtseyn der andern Völker. Als Beweis dient die der Urania in Persien entsprechende Mitra. Auch das persische Bewußtseyn unterscheidet den realen, sich der Expansion widersetzenden Gott und den idealen; nur darin liegt die Differenz, daß das persische Bewußtseyn den realen und den idealen Gott nicht auseinander ließ, sich der eigentlichen Vielgötterei, d. h. dem successiven Polytheismus versagte, den sie eben durch den Allgott Mithras aufhob. In den polytheistischen Religionen sind es zwei Götter, der relativ geistige und der ungeistige, in dem persischen System ist es nur Ein Gott, Mithras, der die beiden ist, und sie, obgleich sie sich beständig bekämpfen, nicht auseinander läßt. Aber eben darum kann man sagen: die Mithraslehre ist die nur in potentia erhaltene — die gleichsam unterdrückte, gehemmte Mythologie. Ich habe

bereits der Stellen der Zendbücher erwähnt, aus denen erhellt, daß die Zendlehre wirklich gegen den hervortretenden mythologischen Polytheismus zu kämpfen hatte. Dieser war immer da, und wenn er auch öffentlich nicht auftreten durfte, so konnte er doch nicht absolut aufgehoben werden. Die Mithriaca wären also eine Abweichung von der reinen Mithraslehre — entstanden aus polytheistischen Anwandlungen, denen das Volk oder ein Theil des Volks so gut unterlegen wie das israelitische, trotz alles Abwehrens der Priester und gottbegeisterter Propheten. Man darf also das, was sich in den Mithrasmonumenten findet, nicht unmittelbar vergleichen mit der reinen Lehre in den Zendbüchern, die zu dieser Reinheit erst zu der Sassanidenzeit erhoben worden. Diese ist gleichsam die reine Theorie, die Mithriaca sind die mythologische, die abgöttische Seite der Mithras-Religion.

Die persische Lehre entstand nur durch eine Reaktion gegen den mythologischen Proceß. Dadurch ist in ihr wenigstens ein Analogon der wahren Religion bewahrt. Noch erkannte das persische Bewußtseyn einen, wenn auch in die Materie versunkenen, doch sich selbst bewußten und liebevollen Schöpfer. Auch die Perser konnten sich ansehen als ein gleichsam göttlich bewahrtes Volk, wie die Israeliten. (Merkwürdig ist auch jener leichte Uebergang persischer Ideen in jüdische Vorstellungen nach dem babylonischen Exil). Man kann die Perser in vieler Hinsicht mit den Israeliten vergleichen; sie waren, wie gesagt, in ihrer Art ein von anderen Völkern ebenso abgesondertes Volk, wie die Juden. Konnte nun selbst unter diesen der mythologische Polytheismus nicht unterdrückt werden, so kann uns ein ähnliches Phänomen in dem persischen Volk nicht wundern. Dieß führt also nothwendig auf den Gedanken, daß jene Mithriaca, die später über das römische Reich sich verbreiteten, allerdings aus Persien hervorgetreten waren, daß sie aber dort schon (in ihrem ursprünglichen Vaterland) nur insgeheim gefeiert, in Persien selbst Mysterien, aber im schlechten Sinn, Mysterien einer unreinen Art, Mysterien der Finsterniß waren, die dort nicht öffentlich hervortraten, von denen eben darum in Persien selbst keine Spur übrig geblieben (Sassaniden), und die sich frühzeitig außer Persien in die angrenzenden

Länder flüchten mußten; denn nach Rom sind erweislichermaßen die Mithriaca nicht unmittelbar aus Persien gekommen, mit dem doch die Römer gerade in späteren Zeiten so manchen Verkehr hatten, zum Beweis, daß sie sich um diese Zeit in Persien gar nicht mehr vorfanden. Plutarch berichtet[1], daß bei Gelegenheit der Zerstörung der Seeräuber durch Pompejus d. Gr. an der Küste von Cilicien die Römer, also, wie es scheint, zuerst das römische Heer (und unter diesem müssen sie besonders verbreitet gewesen seyn, nach den Mithrasmonumenten zu schließen, die in ehemaligen Standlagern römischer Legionen gefunden wurden) die Mithrasmysterien kennen lernte. Es ist eine höchst merkwürdige Erscheinung, wie mit dem sich annähernden Untergang des römischen Reichs die frühern mythologischen Vorstellungen für die Menschheit auf einmal ihre Bedeutung verlieren, wie sie anfangen das Bewußtseyn der Menschheit völlig leer zu lassen — ein übrigens natürlicher Erfolg; denn das Bewußtseyn konnte von diesen Vorstellungen nur während des Processes erfüllt seyn. Der ganze Proceß ging ja eben dahin, ein falsches Princip, das im Bewußtseyn der Menschheit sich erhoben hatte, wieder aus demselben hinwegzuschaffen, das Bewußtseyn von ihm leer und frei, eben darum empfänglich für die wahre Religion zu machen. Unglaublich ist die Sehnsucht und Begierde, mit welcher in diesen Zeiten des allgemeinen Verfalls das menschliche Gemüth nach dem orientalischen Pantheismus griff, ja selbst wieder bis zur Sonnenverehrung zurückging. Es war um eben diese Zeit, daß sich die Mithriaca mit Schnelligkeit im römischen Reich verbreiteten, ja mit einer Art von Leidenschaft ergriffen wurden. Menschen aller Klassen und Stände suchten in diese eingeweiht zu werden, und der feinsinnige, aber gegen das Christenthum feindselige Kaiser Julianus glaubte gerade in dieser eigenthümlichen Mischung der Mithriaca, durch welche die mythologischen Ideen noch eine höhere Bedeutung erhalten zu können schienen, das Mittel gefunden zu haben, sein Zeitalter beim Heidenthum zu erhalten. Die Mithriaca waren ihm so werth, daß wer seine Gunst erlangen wollte, sich in diese Geheimnisse einweihen ließ.

[1] Pompej. c. 24.

Wenn nun diese Erklärung von dem Ursprung der römischen Mithriaca der Aufgabe vollständig entspricht, so werden wir nicht nöthig haben anzunehmen, daß sie durch irgend ein außerpersisches Volk hindurchgehen mußten, um sich mit den der reinen Mithraslehre fremden Vorstellungen zu imprägniren; denn weil diese Vorstellungen in dem Bewußtseyn der Menschheit überhaupt vorhanden waren, so konnte die Mithraslehre in ihrer Heimath selbst in solche Vorstellungen ausarten, die denen der andern Völker analoge waren[1].

[1] Wie dunkel die älteste Geschichte Asiens, wie dunkel insbesondere die Verhältnisse des assyrischen, baktrischen und babylonischen Reichs sind, ist jedem aus der allgemeinen Geschichte hinlänglich bekannt. Es ist nicht meine Aufgabe, in bloß historische Untersuchungen hier einzugehen. Meine eigentliche Aufgabe ist nur eine philosophische Erklärung der religiösen und mythologischen Systeme. Unsere ganze Ansicht der Mythologie aber gewährt einen Standpunkt, von dem aus wohl auch ein Strahl auf die Dunkelheiten der Geschichte fällt. Freret, wie ich angeführt, wollte die Mithrasmysterien aus Chaldäa herleiten. Aber wenn der großen assyrischen Monarchie, die etwa um 720 v. Chr. ihren höchsten Glanzpunkt erreicht hatte, auch Persien und Medien unterworfen, zu derselben Zeit Babylonien eine assyrische Provinz war, so ist nicht weniger Grund vorhanden, einen früheren Einheits- oder gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zwischen Persien und Babylon zu denken. Bekanntlich ist ein Stand der Magier in Babylon wie unter den Persern, ja der Name Chaldaeus bei Griechen und Römern ist ganz gleichbedeutend mit Magier. Auch im Daniel und anderen Büchern des A. T. erscheinen die Kasdim, d. h. die Chaldäer, als die Inhaber aller höheren Wissenschaft, besonders auch der Sternkunde. Man hat in neueren Zeiten die Frage aufgeworfen, ob der Magismus in Babylon eher zu Hause war, als es von Persien erobert wurde. Man sollte, scheint es, an der früheren Existenz von Magiern in Babylon nicht zweifeln, inwiefern unter den Fürsten oder Großen, die mit Nebukadnezar zur Eroberung Jerusalems kommen, auch ein רַב־מָג genannt wird (Jerem. 39, 3), bei dem man sich nicht gut etwas anderes als einen Obersten der Magier denken kann. (Zu vergleichen „Otanes", Xerxes Begleiter auf dem Zug gegen die Griechen; Herodot VII, 61). Dennoch urtheilt u. a. Gesenius, es sey kein Grund vorhanden, vor der persischen Eroberung Babylons eine Verbindung zwischen der Priesterschaft beider Völker anzunehmen. Mir scheint aber, ein hinlänglicher Grund, einen solchen Zusammenhang anzunehmen, liegt schon darin, daß die Religion der Babylonier ganz demselben Moment des mythologischen Bewußtseyns angehört, dem auch die persische Religion angehört — nämlich dem Moment jener ersten Krisis, in welcher sich der Polytheismus entschied. Sollte nun nicht, indem das babylonische Volk sich für den Polytheismus entschied, den Weg der Mythologie

Ich schließe nun diese Untersuchung mit einer allgemeineren, auch auf die Folge sich erstreckenden Reflexion.

Mithras ist der zwischen Expansion und Contraktion freie Gott. Dieser Gott mußte in der wirklichen Expansion, weil das ursprüngliche Princip der Contraktion dabei das untergeordnete wurde, als Kampf zwischen dieser und zwischen der dem Geschöpf wohlwollenden, expansiven Eigenschaft des Schöpfers erscheinen, ein Kampf, aus welchem selbst wieder in der Wirklichkeit Mithras hervorgehen sollte. Dieses Princip der Contraktion, das auf solche Art als das ältere dem jüngeren (wie Esau dem Jakob) zu dienen gezwungen wurde, konnte seine Ursprünglichkeit und Priorität nicht aufgeben, und so war denn mit der wirklichen Expansion nothwendig der Kampf gesetzt, und eben dieser Kampf gegen das Princip der alten, unvordenklichen Finsterniß, das, wenn es frei hervortreten dürfte, die dem Moloch, dem Typhon, dem Kronos und ähnlichen Gottheiten anderer Völker analoge Wesen erzeugen würde, dieser Kampf erfüllte das persische Bewußtseyn. Aber eben darum waren die Götter der andern Völker vom persischen Bewußtseyn nicht absolut ausgeschlossen, d. h. dieses war kein *absolut* unmythologisches. Man kann insofern die ganze Mithraslehre und die persische Religion vergleichen mit jenen Formationen der Natur, die ihr Daseyn im Allgemeinen der organischen Richtung verdanken, von der die Erde ergriffen wurde, die ohne diese Richtung gar nicht entstanden wären, ob sie gleich eigentlich

einschlug, im Innern eben dieses Volks eine Kaste gewesen seyn, die ebenso noch an der Einheit festhielt, wie das persische Bewußtseyn, und sollte diese Kaste nicht eben die Kasdim gewesen seyn? Ich will nur noch daran erinnern, daß man unter den Ruinen von Babylon ebensowohl als in Persien und namentlich bei Persepolis geschnittene Steine unter der Form von Walzen und Cylindern, und mit einer der persischen wenigstens sehr ähnlichen Keilschrift findet. Ueberhaupt vergißt man bei dieser historischen Frage nur zu leicht, daß die Völker nur *successiv* sich getrennt haben, und daß eine Zeit gedacht werden muß, wo Perser und Babylonier nicht so geschieden waren, wie sie in den späteren geschichtlichen Zeiten erscheinen. Und in diesem Sinn könnte man denn wohl auch sagen: die Mithriaca haben ein chaldäisches Element in sich, in demselben Sinn, in welchem die Alten ebensowohl von einem assyrischen als einem persischen Zoroaster sprechen und ein Vorsteher der Mithrasgeheimnisse in einer von Freret angeführten Inschrift Antistes Babylonius genannt wird.

einen Widerstand gegen dieselbe, eine Reaktion gegen das Leben sind. Formationen der Art gibt es nun auch in der Mythologie, nämlich Bildungen, die ohne eine Anwandlung zur Mythologie nie entstanden seyn würden, die insofern der mythologischen Entwicklung angehören, aber weil sie eigentlich einer Reaktion gegen diese ihren Ursprung verdanken, insofern auch wieder im Gegensatz mit der mythologischen Entwicklung erscheinen.

Es ist nicht undenkbar, daß an verschiedenen Punkten des mythologischen Wegs solche Formationen sich finden. Das Allgemeine oder Gemeinschaftliche, wodurch sie sich auszeichnen, ist eben, daß sie als eine Reaktion, als eine Hemmung des mythologischen Processes erscheinen, oder daß sie in dem Augenblick, wo eigentlich schon Polytheismus im Bewußtseyn gesetzt ist, noch die Einheit, also einen Monotheismus, behaupten wollen, der aber, eben weil er mit Polytheismus versetzt und nur gehemmter, an- oder aufgehaltener Polytheismus ist, als Pantheismus erscheint. Man hat oft, besonders neuerer Zeit, den Polytheismus als zersplitterten Pantheismus sich begreiflich zu machen gesucht. Allein ich bin eher der umgekehrten Meinung, und möchte den in der Linie der mythologischen Entwicklung selbst an bestimmten Stellen hervortretenden Pantheismus vielmehr als gehemmten, angehaltenen Polytheismus erklären. Bei der Mithraslehre ist dieß ganz offenbar. Sie fällt, wie auch historisch durch die Erwähnung des Herodotos außer Zweifel ist, in den Punkt der Entwicklung, wo im Bewußtseyn der andern Völker dem erst centralen, jetzt aber peripherisch gewordenen Gott ein anderer und neuer Gott, der relativ geistige, entgegentritt. Dieser erste Moment des peripherisch Werdens des zuvor centralen, ist bezeichnet durch die weibliche Gottheit, welche Herodotos auch bei den Persern nachweist. Die Anführung des Herodotos hat also um so größeren Werth für uns, als sie zum Beweis dient, daß auch das persische Bewußtseyn jenen Uebergang in Vielgötterei erreicht hatte. Die persische Religion hat mit den andern Mythologien den Ausgangspunkt gemein, das im Bewußtseyn positiv gewordene B, das ihm (dem persischen Bewußtseyn) ebenfalls peripherisch wurde. Aber eben bei diesem Punkte trat die Reaktion ein.

Irgend ein mächtiger besonnener Geist, sey sein Name nun Serduscht oder welcher andere, hielt gleichsam im Moment, wo der Uebergang in Zweiheit geschehen sollte, die Einheit noch fest, und so entstand jenes mittlere System, das in der Mithraslehre, d. h. in der altpersischen Lehre, nicht zu verkennen ist. Indeß blieb jene weibliche Gottheit, die Mitra, noch als Uebergang stehen, und erhielt, wie es scheint, öffentliche Opfer, während die eigentliche Mithrasidee ihrer Natur nach als eine in der That speculative und doktrinelle auch nur in der eigentlichen Doktrin, in der eigentlichen Lehre bestand. Das Einzige, was gleichsam von dieser Idee noch ins wirkliche Leben hineinreichte, war der Kampf der beiden Principien, des Guten und des Bösen. Ormuzd und Ahriman im beständigen Streit waren allein gleichsam der sichtbare Mithras. Nur durch diesen Kampf konnte die Einheit sich darstellen. Denn war überall keine Einheit, d. h. war kein Vermittler, kein Mithras, so begriff sich nicht, warum nicht jedes der beiden Principien für sich war und gleichsam in seine eigne Welt ging. Eben der Kampf selbst also ist der äußere, sichtbare Ausdruck der Einheit, denn er konnte nur entstehen, indem die beiden Principien genöthigt waren, an einer und derselben Stelle, uno eodemque loco zu seyn. Wenn von diesem Kampfe der Principien Herodotos nichts weiß, wenn er noch weniger von der Einheit, vom Mithras, etwas weiß, so erklärt sich dieß, wie bereits angedeutet, schon daraus, daß ein Hellene, wie Herodotos noch war, weder für diesen Kampf noch für jene Einheit Sinn hatte. Wir sehen ihn späterhin ebenso in Aegypten nur dasjenige auffassen, wovon er eine gewisse Analogie mit hellenischen Vorstellungen wahrnimmt. Ich habe schon bemerkt, daß der Name Zoroasters das erste Mal zur Zeit Platons oder bald nach Platon gehört wird, aber auch nur der Name; die Sache, die Lehre selbst, nämlich die Lehre von den zwei gleich ursprünglichen Principien, ihren Gegensatz und Kampf erwähnt zu allererst Aristoteles in der bekannten Stelle seiner Metaphysik. Alexanders d. G. Eroberung ist also der Zeitpunkt, wo den Griechen sich zuerst der Blick in das Innere des Parsismus öffnet. Ein Grund liegt wohl darin, daß ein erobertes Land, indem es unterjocht wird,

dem Eroberer zugleich auch seine geistigen Schätze aufschließt, wie es uns Deutschen in neuerer Zeit gegangen ist. Aber der Hauptgrund ist der große Unterschied zwischen der Zeit, in der Herodotos lebte, und der Zeit eines Platon und Aristoteles. Nachdem erst Geister, wie die beiden eben genannten, unter der griechischen Welt sich erhoben hatten, war den Griechen überhaupt ein ganz anderer Sinn für jene Ideen entstanden, für die es ihnen früher an aller Empfänglichkeit fehlte.

Ich habe schon ahnden lassen, daß die Mithraslehre wohl nicht das einzige Beispiel ist, einer durch Reaktion gegen den mythologischen Proceß entstandenen und daher mythologisch-unmythologischen Formation. In einem spätern, abermals entscheidenden Moment werden wir eine ganz analoge Formation an der Buddalehre finden, dem Buddismus, dessen einerseits isolirte Stellung zwischen den übrigen Mythologien Asiens wie andererseits sein offenbarer Zusammenhang mit denselben, namentlich mit der indischen Braminenlehre, ihn beinahe zu einem noch größeren Räthsel gemacht hat, als die Mithraslehre. Budda ist der Gott jenes Systems, das aus dem diesseitigen Indien offenbar nicht ohne blutigen Kampf durch die mehr mythologische Braminenlehre verdrängt, von dort aus von allen Religionen des Orients die weiteste Verbreitung erhalten hat — im Süden von Hindostan nach Ceylon, wo die Buddalehre ihren Hauptsitz aufschlug, nach Batum und Tibet, gegen Osten nach allen zwischen Bengalen und China liegenden Ländern, endlich nach China und Japan selbst und unter die mongolischen Stämme. Denn die lamaische Religion ist nur ein Zweig der Buddalehre. Auch Budda ist im Gegensatz gegen die einzelnen und die vielen Götter des indischen Systems wie Mithras ein Allgott, er ist zugleich wie dieser der in die Natur übergegangene Gott, der, indem er jede Form des Daseyns annimmt, sich mit der ganzen Natur befreundet, deren Freuden und Leiden er theilt. Mitten unter den Wandelbarkeiten seiner äußern, vom Strom des Werdens fortgerissenen Erscheinung bleibt er innerlich unbeweglich, bleibt sein Charakter unverändert. Wie der persische Mithras Licht und Finsterniß, Gutes und Böses in sich vereinigt, so hat wohl jeder, der von der Buddalehre auch nur wenig gehört hat, auch

dieß gehört, daß sie ein mythologischer Pantheismus sey, daß sie Böses und Gutes, wie man sagt, indifferenziire — gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem man dieß auch von der Zerduschtlehre sagen kann, nämlich nur so, daß auch sie das conträre Princip zum Bestehen der erschaffenen Welt für ebenso nothwendig hält als die Parsilehre.

Die letzte Untersuchung, weil sie sich auf ein der Mythologie entgegengesetztes System bezog, konnte eine Digression scheinen, aber es heißt auch hier: Exceptio firmat regulam. Denn es hat sich gezeigt, daß das der Mythologie entgegengesetzte System der Perser doch auf der Mythologie beruht, ganz auf ihrem Grund erbaut ist.

Zwölfte Vorlesung.

Wenn jener Moment des Bewußtseyns gekommen ist, wo das centrale Princip, das im reinen Zabismus noch als ein solches sich zu behaupten sucht, peripherisch werden muß, so kann zweierlei geschehen: a) entweder behauptet das Bewußtseyn auch jetzt noch die Einheit des Gottes, so daß das jetzt untergeordnet gesetzte **und** das höhere Princip in einem und demselben Bewußtseyn festgehalten werden, dann entsteht der Gott, der Expansion und Contraktion — das dem Geschöpf Holde und Unholde — beides in sich und unter sich enthält, ein Gott wie der persische Mithras; oder b) das Bewußtseyn gibt die Einheit auf, dann tritt dem jetzt peripherisch gewordenen und untergeordneten Gott der höhere, jetzt centrale, als ein **zweiter** entgegen; es ist zum ersten Male **wirkliche** Vielgötterei gesetzt. Dieser Weg also war der Weg derjenigen Völker, welche bestimmt waren, dem mythologischen Proceß ohne Aufenthalt zu folgen. Als das erste nennt Herodotos die **Babylonier** oder Assyrier[1], denn er nimmt den Namen Assyrien in dem weitern Sinn von Chaldäa und Babylonien[2]. Dort in Babylon, dem

[1] Lib. I, c. 131. 199. Vgl. Macrob. Sat. L. I, c. 23: *πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίην, μετά δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίοις, Παφίοις κ. τ. λ.* cf. Pausan. L. I, c. 14 extr.

[2] Daß die Assyrier erst die Chaldäer, dieses **rohe** Volk, von seinen karduchischen Gebirgen herabgerufen und ihm in Mesopotamien Wohnsitze angewiesen, wird aus einer so dunkeln Stelle, als Jesaias 23, 13 ist, zu schnell geschlossen. (Vgl. Gesenius, Commentar zum Jesaias S. 740 ff.). Da Xenophon (vgl. ebendas.) einen

Babylon, dem anerkannten Ursitz der Völkerverwirrung, dem Ausgangspunkt des Heidenthums, wurde vorzugsweise jene erste weibliche Gottheit unter dem Namen Mylitta verehrt. In Bezug auf diese nun erzählt Herodotos einen der seltsamsten Züge des verwilderten religiösen Bewußtseyns. Ich kann es nicht unterlassen, diesen Zug zu erwähnen, denn eben an Thatsachen dieser Art muß sich die Wahrheit und Richtigkeit unsrer Theorie erproben. In Babylon legte, wie Herodotos erzählt, ein einheimisches Gesetz jedem eingebornen Weibe die Pflicht auf, einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta einem fremden ausländischen Manne sich Preis zu geben[1]. Am Factum ist nicht zu zweifeln; es ist auch durch Stellen des A. T. bestätigt. Dieses Gesetz der Babylonier, welches Herodotos selbst das schändlichste ihrer Gesetze nennt, gehört ebenfalls zu den unaufgelösten, sittlichen Räthseln, welche die Geschichte der Menschheit in so großer Zahl darbietet. Allgemein hat man sich bis jetzt begnügt, diesen nicht nur nach unserm sittlichen Urtheil schändlichen, sondern, was noch mehr ist, aller sonst bekannten Sitte des Orients widerstreitenden Gebrauch ganz einfach aus dem wollüstigen Charakter des babylonischen Volks herzuleiten. Sah man aber zu, woher dieser sonst bekannt sey, so wurde man in einem offenbaren Cirkel eben wieder auf diesen Gebrauch verwiesen. Auch könnte man ja höchstens die babylonischen Weiber einer solchen Neigung zur Wollust anklagen, den Männern könnte man nur eine überall, aber besonders im Orient, unerhörte Nachsicht vorwerfen. Auch sieht man, den Charakter

bedeutenden Stamm derselben in seinen alten Wohnsitzen und als der alten nomadischen Lebensweise treu geblieben (ohne Ackerbau, als ein freies, kriegerisches Volk auf den armenischen, namentlich karduchischen Gebirgen) kennt, da auch Strabo noch andere Chaldäer in der Gegend von Colchis nennt, welche sich von Eisenarbeiten nähren und anderwärts Chalyber heißen, so könnte hieraus gefolgert werden, daß כַּשְׂדִּים ein allgemeiner Name für nomadisch lebende Völker sey — ohne daß darum die Chaldäer, welche in Babylon genannt werden, mit jenen andern Chaldäern Ein Volksstamm wären — besonders, da nur in Babylon vorzugsweise die Inhaber der Wissenschaft, namentlich die Astrologen, Chaldäer heißen. Strabo XVI, 1, §. 6. Diod. 2, 24. Arrian. 7, 16.

[1] L. I, c. 199: „Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι“. Ebenso Strabo L. XVI, c. 1: „nach einem Orakel (κατά τι λόγιον)“.

zugegeben, nicht ein, warum sich eine solche zügellose Wollust gerade auf Ausländer, Fremde, beschränkt hätte. Wenn man solche Züge des Alterthums erklären will, so muß man sie mit allen Umständen erklären. Herodotos gibt zu jener Erklärung durchaus keinen Anlaß; im Gegentheil, wenn man die ganze Stelle liest, enthält sie die bündigste Widerlegung jener gedankenlosen Erklärung. Seine Erzählung lautet ohngefähr so: Kein Weib darf irgend einen der eben (nämlich bei dem Mylittafest) anwesenden Fremden abweisen, der ihr das Geld in den Schooß wirft und dabei sagt: ich rufe dich auf im Namen der Mylitta — sie darf ihn nicht abweisen, sey das Geld auch noch so wenig, oder der Ausländer noch so unansehnlich und gering; sie folgt also dem ersten Aufrufenden; hat sie aber seinen Willen gethan, so geht sie nun, der Göttin versöhnt und geweiht, in ihr Haus zurück. Von nun an, fährt Herodotos fort — und dieß scheint man ganz übersehen zu haben — von nun an könntest du ihr keinen Preis bieten, der groß genug wäre, sie zu gewinnen. Außerdem sagt ja Herodotos ausdrücklich, daß die babylonische Frau dadurch der Mylitta genug gethan, sich ihr geweiht zu haben glaubte. Die Prostitution war also in der That, so gräßlich uns ein solcher Mißbrauch des Wortes vorkommen mag, doch in der Meinung der Babylonier wirklich eine religiöse Handlung.

Wie sollen wir aber nun das Religiöse in diesem Gebrauch uns denken? Erinnern Sie sich also, daß die ganze Erscheinung dieser weiblichen Gottheit erklärt wurde als Erscheinung des ersten gegen den höhern Gott weiblich Werdens des Bewußtseyns, ja des in ihm zuvor ausschließlich gesetzten Gottes selbst; überlegen wir zugleich, daß dem von der Strenge und Ausschließlichkeit des ersten Gottes herkommenden Bewußtseyn der es zuerst anwandelnde zweite oder neue Gott als ein durchaus fremder sich ankündigen mußte, wie denn in allen Religionen und unter allen Völkern, wo nur eine Kunde dieses zweiten Gottes, wie wir ihn der Kürze halber einstweilen nennen wollen — daß vom Kaukasus an bis in das südliche Amerika und von da bis in den hohen skandinavischen Norden, kurz überall, wo nur eine Kunde desselben

angetroffen wird, dieser Gott, der an die Stelle des ersten thierähnlichen Lebens menschliche Sitte setzte, als der von der Fremde, fernher gekommene angesehen wird: nehmen wir, sage ich, dieß alles zusammen, so werden wir wohl nicht irren, wenn wir in diesem Zug eines gräßlich verirrten religiösen Bewußtseyns, in diesem ganzen Benehmen nur den Ausdruck des ersten, dunkeln Gefühls des dem Bewußtseyn noch fremden, eben erst kommenden, im Kommen begriffenen Gottes zu erblicken glauben. Denn der Gott konnte dem Bewußtseyn zuerst nur als ein kommender und im Kommen begriffener erscheinen. Noch war er ja nicht verwirklicht, denn er verwirklicht sich erst in dem wirklich überwundenen B des ersten Bewußtseyns, aber bis jetzt hat das Bewußtseyn nur noch überhaupt ein Verhältniß zu ihm, das Bewußtseyn ist ihm bis jetzt nur noch überwindlich, aber nicht wirklich überwunden. Er war also bis jetzt nur eben der ins Seyn kommende Gott, und einerseits ein dem Bewußtseyn fremder und unbegreiflicher (denn bis jetzt war es ganz erfüllt gewesen von dem ersten Gott, und hat diesem ausschließlich angehört), andererseits ein absolut unabweislicher, dessen das Bewußtseyn sich nicht erwehren, den es so wenig abweisen konnte, als die babylonische Frau nach Herodotos Erzählung den Fremdling abweisen durfte. Das Gefühl des Bewußtseyns also in diesem Zustande, in diesem ersten Verhältniß zum neuen Gott konnte nicht wohl ein anderes seyn als das eines unwilligen und unmuthigen Preisgegebenseyns. Dieß möchte nun wohl jedem so ziemlich einleuchtend seyn. Aber, könnte man mir nun sagen, daß das Bewußtseyn den Gott als einen fremden, als einen von ferne kommenden, als einen zugleich unabweislichen empfand, daß die erste Anwandlung des Gottes (selbst dieses deutsche Wort Anwandelung deutet ja auf ein Herbeikommen), daß das Bewußtseyn diese erste Anwandlung als eine Aufforderung, sich dem höhern Gott Preis zu geben, empfand, ist begreiflich, aber daß nun in Folge dieses Gefühls die babylonischen Frauen sich fremden Männern preisgegeben haben, — diese praktische Folge — ist nicht eben einleuchtend, weder im Allgemeinen, noch in dieser Bestimmtheit. Darin kann man nun keinem Unrecht geben, der noch ein Fremdling ist in diesen

Forschungen über die seltsamen religiösen und sittlichen Züge im Charakter besonders des höhern Alterthums. Wer aber, um zuerst über das Praktische (in Handlungen sich Aeußernde) religiöser Vorstellungen uns zu erklären, die höchst sinnliche Naivetät, Gradheit und derbe Unbefangenheit in allen, besonders aber in den religiösen Gebräuchen des Alterthums auf der einen, auf der andern Seite die grobe, praktische Zuthätigkeit oder Aufdringlichkeit, welche die mythologischen Ideen auf die frühere Menschheit ausübten, aus einer größern Zahl von Beispielen kennen gelernt hat, der wird auch diesen Zug einer verwilderten Religion wohl begreifen. Eben weil jene mythologischen Vorstellungen nicht freie, sondern blinde Erzeugnisse des Bewußtseyns waren, wurden sie unmittelbar praktisch, das Bewußtseyn wurde zu That und Handlung durch sie getrieben, und mußte sie durch That und Handlung aussprechen, wie es eine allgemeine psychologische Wahrnehmung ist, daß der Mensch Vorstellungen, die ihm unwillkürlich entstehen, die er geistig nicht bewältigen, nicht sich geistig gegenständlich machen kann, in That und Handlung ausdrückt. Dieß im Allgemeinen, warum sich jenes Gefühl in Handlungen ausdrückte. Aber warum nun gerade in dieser Handlung? Offenbar war jene Handlung der babylonischen Frauen eine der Mylitta erzeigte Huldigung, sie hatten sich durch die Handlung der Mylitta geweiht, wie Herodotos ausdrücklich sagt. Was war nun aber die Mylitta? Antwort: sie war die erste weibliche Gottheit, welche das Bewußtseyn gleichsam verleitete, dem ersten, dem ausschließlichen Gott, dem es zuvor allein angehörte, dem es gleichsam vermählt war, untreu zu werden, sich dem zweiten, dem neuen Gott Preis zu geben. Das Bewußtseyn mußte also, um die Mylitta zu ehren, die Treue, die es dem ersten Gott gelobt hatte, gleichsam brechen, es war ein Ehebruch, den es gegen den ersten Gott beging. Wer kennt nicht dieses Bild aus dem A. T., welches allein von allen schriftlichen Denkmälern, die auf uns gekommen sind, durch Denkart und Sprache hinaufreicht bis in jene Zeit und uns ein Bild jener Zeit geben kann, in welcher der Dienst der Mylitta entstand und noch herrschend war? Wer erinnert sich nicht an jene rührenden Stimmen der Propheten, welche Israel an

die Zeit seiner Jugend erinnern, wo Jehovah in einen Bund mit ihm sich begab, daß es sein (Jehovahs) seyn sollte[1], wo dem abtrünnigen Israel zugerufen wird: Kehre wieder, kehre wieder zu dem Gemahl deiner Jugend, zu dem Gott, deinem Herrn? Auch Israels Abtrünnigkeit von dem wahren Gott wird an Israel als Ehebruch gestraft (der natürliche Ausdruck für jedes ausschließliche Verhältniß ist die Ehe), und der Uebergang zu andern, zu neuen Göttern, wie sie auch im A. T. genannt werden, wird daher vorgestellt, als ein andern Göttern Nachhuren. Wenn wir auch nur diesen Ausdruck des A. T. kennten, so müßte uns jene babylonische Observanz begreiflicher werden. Aus diesem Grunde also auch sind es Frauen; es sind, wie aus der ganzen Erzählung des Herodotos erhellt, verehelichte Frauen, die auf diese Weise der Mylitta dienen. Von Jungfrauen ist nicht die Rede. Ein gewisser Archäolog zwar, den ich nicht nennen will, und der alle dergleichen Dinge mit besonderer Liebe, recht eigentlich con amore ausführt, nämlich auch noch erweitert, indem er vom Eignen hinzufügt, dieser läßt die Jungfrauen in den Tempeln der Mylitta ihre Unschuld opfern. Aber Herodotos ist ganz unschuldig an dieser ihm zugedachten Erweiterung. Nur von Frauen, und, wie der ganze Zusammenhang zeigt, von vermählten Frauen ist die Rede. Daß nun jener Archäolog die Sache so vorstellt, nimmt mich weiter nicht Wunder. Aber wenn es auch andere thun, z. B. ein neuerer Schriftsteller über die Religion der Babylonier, so muß man fast glauben, daß sie den Herodotos nicht einmal angesehen haben. Wenn es Jungfrauen waren, die ihre Unschuld opfern mußten, so brauchte Herodotos nicht zu sagen, jede habe dieß Einmal in ihrem Leben thun müssen, denn es verstand sich von selbst, daß sie ihre Unschuld nicht zwei oder dreimal opfern konnten; so abgeschmackt schreibt Herodotos nicht. Ein ganz anderes Verhältniß unverehelichter Jungfrauen in Babylonien zeigt eine andere Erzählung des Herodotos, die ich hernach mittheilen werde. Genug also, es waren Frauen, verehelichte Frauen, die der Mylitta auf solche Art sich weihten. Die Handlung, mit welcher der Mylitta eine Ehre, ein Dienst erzeigt wurde,

[1] Ezechiel 16, 8, vgl. mit 43.

sollte ein Ehebruch seyn, die gänzliche Hingabe an Mylitta, und dadurch an den fremden Gott, sollte durch einen ausdrücklichen Ehebruch erklärt werden. Nachdem die babylonische Frau diesen feierlichen Ehebruch begangen hatte, war sie, wie Herodotos sagt, der Mylitta geweiht, hatte sie ihre Devotion gegen Mylitta bezeugt, der Mylitta sich ergeben, durch eine feierliche Handlung dem ausschließlichen Gott gleichsam abgesagt.

Ist diese Erklärung die richtige, so gibt sie von selbst zu folgender Betrachtung Anlaß.

Das Gefühl der Realität jener mythologischen Vorstellung mußte doch ein unüberwindliches seyn, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zu können, der nicht nur das allgemeine sittliche Gefühl empört, sondern zumal im Orient als die größte Anomalie erscheint, wo das Weib unter Schloß und Riegel gehalten wird, wo an manchen Orten die glühende, die wüthende Eifersucht der Männer den zufälligen, unverschuldeten Anblick eines weiblichen Wesens an dem unglücklichen Fremden oder Reisenden durch augenblickliche Ermordung zu rächen gewohnt ist. Wunderliche Philosopheme, die einen solchen Gebrauch hätten veranlassen, einführen und befestigen können, und zwar unter einem Volk, dem sonst die Ehe heilig war! Auch der orientalische Geist, von dem so viele reden, ohne sonderlich von ihm unterrichtet zu seyn, reicht hier nicht aus. Ebenso wenig will ein anderes gewöhnliches Erklärungsmittel genügen, Priestermacht, das überhaupt nichtssagend ist; denn erst müßte erklärt werden, wie eine Priesterschaft selbst auf einen allem Menschlichen so geradezu widerstrebenden Gebrauch fallen konnte. Auch die mächtigste Priesterschaft wäre nicht mächtig genug, einen solchen alle, nicht bloß menschliche, sondern insbesondere orientalische Sitte empörenden Gebrauch einzuführen, wenn er dem Volk nicht durch eine innere Nothwendigkeit seines eignen Bewußtseyns aufgedrungen würde.

Ich konnte den zuletzt angeführten Zug einer verwilderten Naturreligion nicht übergehen, eben durch das Crasse jenes babylonischen Gebrauchs wird er für unsere ganze Ansicht eine unschätzbare Thatsache.

Ich habe schon vorläufig einer andern Erzählung des Herodotos erwähnt, woraus erhelle, was in Ansehung unvermählter Jungfrauen

für ein Gebrauch in Babylonien herrschte. Herodotos nennt diesen Gebrauch weise, und wer an die anderweitige Behandlung des weiblichen Geschlechts im Orient sich erinnert, wird ihn wenigstens menschlich finden. Die Erzählung des Herodotos steht fast unmittelbar vor jener, welche den Cultus der Mylitta schildert, und lautet so: „Gesetze bestehen bei ihnen folgende, worunter nach meiner Meinung dieses das weiseste war. In jeglicher Gemeinde führte man einmal im Jahr alle heirathbar gewordenen Jungfrauen an einem Ort zusammen. Um sie herum stellte sich eine Schaar Männer. Nun stand ein Herold auf und fing an jede einzelne zum Kauf auszubieten, zuerst die schönste von allen, dann nachdem diese um eine große Summe Geldes verkauft war, bot er eine andere aus, die nach jener die schönste war; und zwar wurden sie zum Zweck der Ehe verkauft. Welche nun unter den heirathslustigen Babyloniern die Begütertsten waren, überboten sich wechselseitig, um die schönsten zu kaufen. Die heirathsfähigen Männer aus dem Volk aber, denen an Schönheit nichts gelegen war, nahmen Geld und dazu die häßlichen unter den Jungfrauen. Nachdem der Herold mit dem Verkauf der schönsten fertig war, fing er mit der ungestaltetsten an, oder wenn eine einen körperlichen Fehler hatte, bot er diese aus, und fragte, wer um die geringste Summe Geldes diese heirathen wolle, bis das Mädchen dem zufiel, der am wenigsten forderte. Das Geld dazu aber kam von den schönen Jungfrauen, und so steuerten die schöngestalteten die häßlichen, mißgestalteten aus. Es durfte aber der Käufer sein Mädchen nicht ohne Bürgschaft fortführen, sondern erst, wenn er Bürgen gestellt hatte, daß er sie wirklich heirathen werde, durfte er sie mit sich fortnehmen. — Dieses also war ihr bestes Gesetz, aber gegenwärtig besteht es nicht mehr, sondern sie haben jetzt etwas anderes ausgedacht, damit die Mädchen nicht zu kurz kommen, noch in fremde Städte fortgeführt würden. Denn nachdem sich durch die Eroberung ihre Umstände verschlechtert haben und sie in ihrem Vermögen zurückgekommen sind, läßt jeder aus dem Volk, der nur kümmerlich zu leben hat, seine weiblichen Kinder durch Unzucht Geld verdienen“[1].

[1] Lib. I, c. 196.

Ich will dieser Stelle nur einige Bemerkungen beifügen: erstens die Jungfrauen wurden bloß für die Ehe verkauft, und der, welcher ein Mädchen für Geld zu sich genommen, mußte Bürgschaft stellen, daß er sie entweder ehelichen oder das mit ihr empfangene Geld zurückgeben wolle. Sitte und Gesetz erlaubte ihm nicht ein außereheliches Verhältniß zu derselben. Dieser Gebrauch hatte sich nun allerdings nach der persischen Eroberung verloren; seitdem, sagt Herodotos, oder nun ist es jedem Bürger, der durch die Eroberung seines Wohnorts Schaden gelitten hat, unverwehrt, seine Töchter auf eine unsittliche Weise Geld verdienen zu lassen, was z. B. unter den Lydiern und andern Völkern von jeher angenommen war. — Herodotos sagt also ausdrücklich, dieß sey erst jetzt seit der Eroberung Babylons gewöhnlich[1]. Zu der Zeit also, aus welcher sich der Mylittadienst in Babylon und der mit ihm zusammenhängende Gebrauch herschrieb, herrschte noch jene ältere Sitte, nach welcher mannbare Jungfrauen entweder an die Meistbietenden oder Wenigstnehmenden verkauft, wohl zu merken für die Ehe verkauft wurden.

Wie vertrügen sich nun die beiden Erzählungen, wenn auch die, welche sich auf die angegebene Weise der Mylitta weihten, Jungfrauen gewesen wären? Es ist daher rein unbegreiflich, wie auch Creuzer, nach seiner fast träumerischen Art alles mit allem zu verbinden, bei dem Mylittadienst der lydischen Mädchen erwähnen kann, die sich ihre Mitgift durch Ausschweifungen verdient[2]. Ausdrücklich sagt Herodotos, daß

[1] Daß aber der Mylittadienst und der mit demselben verbundene Gebrauch weit über diese Zeit, ins höchste Alterthum — bis zum Anfang der Nation selbst hinaufreicht, liegt in der Natur desselben. Daß er zur Zeit der persischen Herrschaft über Babylon nicht mehr entstehen konnte, ist so einleuchtend, daß es gar keiner Auseinandersetzung bedarf. Einem solchen Gebrauch unterwirft sich ein Volk überhaupt nicht mehr im Lauf seiner Geschichte; er muß gleich zuerst mit ihm selbst, mit seiner Geschichte entstanden seyn. Der Mylittadienst war also uralt, d. h. seit Menschengedenken einheimisch in Babylonien. Auch nennt ihn Herodotos ausdrücklich ein einheimisches Gesetz.

[2] Herod. Lib. I, c. 94. Man vgl. hiezu Strabo Lib. XI extr., wo vom Dienste der Anaitis bei den Armeniern die Rede ist, den Strabo mit dem vergleicht, was Herodotos von den lydischen Mädchen erzählt, und woraus die völlige Unähnlichkeit dieser Gebräuche mit dem babylonischen genugsam erhellt.

dieß in Babylon erst nach der persischen Eroberung Sitte wurde (auch spricht er ja immer nur von γυναῖκες). Auf diesen spätern Stand der Dinge beziehen sich also die Erzählungen, welche man bei Curtius und andern spätern Schriftstellern über babylonische Sittenlosigkeit findet[1].

Waren es nun verehelichte Frauen, γυναῖκες, die auf solche Weise der Mylitta dienten, so erhöht sich dadurch allerdings die Unbegreiflichkeit eines so auffallenden Gebrauchs unter einem Volk, dem die Ehe und eheliche Verbindung ein Gegenstand so großer Sorgfalt war, und nur eine religiöse (versteht sich, eine falsch religiöse) Vorstellung war im Stande, ursprünglich einen solchen Gebrauch einzuführen und zu beglaubigen. Uebrigens gerade der Umstand, daß die Entfernung von dem ältesten Gott als Ehebruch empfunden wurde — ein Gefühl, das bei den nächsten Völkern schon verloren ist, das Volk Israel schon muß daran erinnert werden — gerade jener Umstand deutet noch auf das erste Erschrecken des Bewußtseyns und bezeichnet die Babylonier wohl überhaupt als die ältesten Verehrer der Urania.

Indeß sind nun weiter zwei Ansichten möglich. Entweder, daß jener Gebrauch, durch den sie sich der Mylitta weihten, also dem ausschließlichen Gott absagten, daß dieser gleichsam als Hohn und Verspottung jener früheren Gewalt, der sie sich hiemit entzogen, gemeint war. Darin wäre dann ein psychologischer Zug erkennbar, der in der Geschichte des Aberglaubens allezeit nicht selten wahrgenommen wird. Insbesondere wird jeder, der die Erscheinungen, welche die erste Entstehung der Mythologie begleiten, aufmerksam beobachtet und verfolgt hat, die Bemerkung gemacht haben — und wir selbst werden in der Folge noch mehrmals Gelegenheit haben diese Bemerkung zu machen —, daß jederzeit die Verehrung zuerst hervortretender weiblicher Gottheiten durch Ungebundenheit, durch ausschweifende, zügellose Lust sich verkündet. Denn jede solche weibliche Gottheit deutet auf die Ueberwindung eines frühern

[1] Bei Curtius heißt es V, 1: Nihil urbis ejus corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur.

Princips hin, von dessen erdrückender Gewalt sich das Bewußtseyn plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem andern Princip, das es noch nicht fassen kann, sich Preis gegeben fühlt, und so gleichsam seiner selbst ohnmächtig, taumelnd wird. Die Furcht und das Entsetzen vor einer frühern Gewalt, wenn diese plötzlich zusammensinkt oder vernichtet wird, verwandelt sich natürlicherweise in Hohn und Spott gegen dieselbe. Man darf, um dieß zu begreifen, nur Acht geben, wie ein sklavisch gesinntes Volk sich benimmt gegen einen plötzlich gestürzten Gewaltherrscher oder einen Großen, der eine mißbrauchte Macht unversehens verliert. Wenn also jene Handlung, die eine öffentliche war, als eine Verspottung der früheren Gewalt betrachtet wurde, so wäre damit nichts angenommen, was nicht in der menschlichen Natur läge. Jedoch aus der Erzählung des Herodotos erhellt nicht, daß die babylonische Frau jenes Gesetz mit Lust erfüllt, es war ein Opfer, das sie brachte, unstreitig ein schmerzliches Opfer. Das Opfer war kein freiwilliges. Nach jener Stelle des apokryphischen Buchs (Baruch [1]) sitzen die Weiber vor dem Tempel der Mylitta „mit Stricken" umgürtet, erscheinen also recht eigentlich als prava religione obstrictae. Der Mann, dem die aufgerufene Frau folgt, ist nicht der Mann ihrer Wahl, sie folgt ihm nicht aus Verehrung; denn auch dem unansehnlichsten gehorcht sie; nicht aus Eigennutz; denn auch der geringste Preis genügt, und auch dieser gehört nicht ihr, sondern dem Tempelschatz. In allen diesen Zügen sehen wir ein unabweisliches Verhältniß des Bewußtseyns zu dem neuen Gott, der dem ersten ausschließlichen folgt, und der in Babylon noch nicht einmal mit Namen genannt, dessen Kommen nur indirekt angedeutet ist. Wir sehen das Bewußtseyn im Zustande der ersten Anwandlung des zweiten Gottes, wo er noch nicht einmal eigentlich ausgesprochen ist. Auch das aber war nicht zufällig, daß dieses noch stumme Bewußtseyn in einer solennen Handlung sich ausdrückte. Gerade weil das Bewußtseyn kein freies Verhältniß zu seinen Vorstellungen hat, weil es die Vorstellung des Gottes noch nicht einmal aussprechen kann, darum muß es sie durch äußerliche,

[1] Kap. 6, 42.

und zwar durch eine feierliche Handlung ausdrücken. Darin wird die Realität jener Vorstellungen am Bestimmtesten erkannt. Weil jedoch Beispiele hier mehr als Raisonnement wirken, so will ich zum Beweis, wie mächtig in dem ganzen Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen, desto mächtiger, dieser Drang zur äußern Darstellung einer Vorstellung war, zum Beweis davon will ich eine Reihe von Beispielen aus demselben Kreis anführen, zunächst aber eines aus einem ganz andern Kreis, aus dem A. T., von welchem wir schon vorläufig gesehen, daß es die Verbindung des Volks mit Jehovah mit dem ehelichen Bande vergleicht. Was ich aber hier anführen will, ist sogar eine von Jehovah befohlene Handlung.

Von allen Propheten des A. T. bedient sich Hoseas vielleicht am häufigsten jenes von dem Ehebruch hergenommenen Gleichnisses. Nun eben diesem Propheten sagt Jehovah gleich im Anfang seines Propheten-Amts: „Gehe hin und nimm ein ehebrecherisch Weib, denn das Land ist dem Herrn untreu durch Ehebrecherei", und dieser Befehl wird vollzogen, denn es heißt: „Und er (der Prophet) nahm Gomer, die Tochter Diblaims". — Späterhin [1] spricht der Herr noch einmal zu ihm: „Gehe noch einmal hin und buhle um ein buhlerisch, ehebrecherisch Weib, wie denn der Herr um die Kinder Israel buhlt, und sie doch sich zu fremden Göttern kehren und mit ihnen buhlen um Kuchen" (eine Anspielung auf die Opferkuchen, die heidnischen Göttern dargebracht wurden); auch hier wieder folgt die Erzählung: „Und ich ward mit einem Weib eins um 15 Silberlinge und sprach zu ihm: Halte dich zu mir eine Zeitlang und buhle nicht, denn ich will mich auch zu dir halten".

In diesem Beispiel oder vielmehr diesen zwei Beispielen geschieht nur auf andere Weise dasselbe, was wir für unsere Erklärung des Mylittadienstes in Babylon angenommen haben.

Man ist heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen mit einem Lieblingswort symbolische Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur symbolisch sind. Symbolische Handlungen sind nur als freie, überlegte zu denken, diese aber sind

[1] Kap. 3, 1.

nicht freie, sondern durch einen inneren, wirklichen Zustand unmittelbar gebotene, gleichsam inspirirte Handlungen. Wir werden in der Folge fanatische Priester kennen lernen, die in heiliger Wuth sich selbst entmannen. Creuzer sagt zur Erklärung, sie haben damit die gegen die winterliche Sonnenwende abnehmende Zeugungskraft der Sonne symbolisch ausdrücken oder darstellen wollen. Glaube eine solche Erklärung, wer es kann. Ich kann nicht glauben, daß einer solchen frostigen Idee zu lieb irgend ein Priester sich entmannt hätte. Jene Handlung geschah vielmehr zur Nachahmung eines, wie Uranos, entmannten Gottes; denn das Bewußtseyn ist in diesem ganzen Proceß so eins mit dem Gott, so verwachsen mit ihm, daß es alles, was ihm selbst widerfährt, empfindet, als ob es dem Gott widerfahre und umgekehrt.

Nun aber andere Beispiele dieser sogenannten Symbolik, und zwar aus eben diesem Kreise (der Urania).

Wir haben früher gezeigt, daß Urania nur der weiblich gewordene Uranos sey. Die Vorstellung dieser ersten weiblichen Gottheit war darum auch nicht die Vorstellung einer bloß weiblichen, sondern einer aus männlich weiblich gewordenen. Auch diese Bestimmung nun suchte das Bewußtseyn festzuhalten. Diese Bestimmung wurde dadurch ausgedrückt, daß die Gottheit bald als weiblich mit männlichen, bald umgekehrt als männlich mit weiblichen Attributen vorgestellt wurde. Ein Beispiel der ersten Art ist die gewaffnete und kriegerische weibliche Gottheit zu Pasargadä (zugleich mit ein Beweis, daß die Mitra den Persern nicht fremd war), die wir mit der von Pausanias erwähnten kriegerischen und Waffen tragenden Aphrodite zu Kythere vergleichen. Ein Beispiel der umgekehrten Art ist jenes Bild der Aphrodite auf Kypros, von dem Macrobius berichtet, daß das Bild bärtig von männlicher Statur mit einem Scepter in der Hand, aber mit weiblicher Kleidung vorgestellt sey; offenbar um anzuzeigen, daß diese weibliche Gottheit nur eine äußerlich mit Weiblichkeit angethane, innerlich aber noch immer männliche, daß sie gleichsam nur eine verkleidete männliche Gottheit sey. Diese männliche Aphrodite wurde eben darum auch Ἀφρόδιτος genannt [1].

[1] Saturn. Lib. II, c. 8: Signum ejus (Veneris) est Cypri: barbatum

Dieser Begriff eines bloß relativ weiblichen Wesens, der dem Bewußtseyn durch einen innern Vorgang gleichsam unmittelbar eingegeben war, wurde also auf diese Art in dem Bild der Gottheit vorgestellt.

Aber damit begnügte sich das Gefühl noch nicht, sondern weil dieser Uebergang von Männlichkeit in Weiblichkeit nur vorgestellt wurde als ein in beständigem Aufschluß geschehender, so entstand das Bedürfniß, auch durch Handlung dieß auszudrücken. Dieß geschah, indem z. B. nach dem Zeugniß des Philochoros eben jener männlichen Aphrodite die Männer in weiblicher Kleidung, die Weiber in männlicher opferten — also bei dem Opfer sich verkleideten [1]. Hier haben Sie also wieder ein Beispiel von der mimischen Darstellung eines innern Vorgangs. Eben dahin gehört auch, was Julius Firmicus von den Priestern der assyrischen Aphrodite (also eben der Mylitta) erzählt, daß sie (die Priester) ihr Gesicht verweiblichen, die Haut glätten und durch weiblichen Anzug das männliche Geschlecht schänden, oder, um die lateinischen Worte selbst anzuführen: aliter ei servire nequeunt, nisi effeminent vultum, cutem poliant, et virilem sexum ornatu muliebri dedecorent [2]. Daß aber nicht bloß Priester, sondern auch Verehrer dieser Gottheit überhaupt sich auf diese Weise verkleideten, erhellt aus der schon angeführten Stelle des Philochoros, und besonders aus dem Gesetz, welches unter den mosaischen vorkommt und die Allgemeinheit dieses Gebrauchs in jenem Zeitalter schon allein beweisen würde: Ein Weib soll nicht Mannesgeräthe (d. h. Mannskleider) tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun. Denn daß in diesem Verbot nicht Verkleidungen im Allgemeinen, wie sie ja auch heutzutage noch stattfinden und tolerirt werden, sondern Verkleidungen, mit denen eine abgöttische Absicht

corpore, sed veste muliebri, cum sceptro ac statura virili, et putant, eundem marem et feminam esse. Aristophanes eam Ἀφρόδιτον appellat.

[1] De Error. profan. rell. p. 6.

[2] Saturn. loc. cit.: Philochorus quoque in Atthide eandem affirmat esse Lunum, nam etsi sacrificium facere viros cum muliebri veste, mulieres cum virili veste. Vergl. auch Servius zu Aeneid. Lib. II, v. 632. — Vergl. Maimonides, Mor. Nev. III, 27.

verbunden war, gemeint sind, erhellt aus dem Zusatz: Wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel [1].

Hier haben wir also ganz klare Beispiele, wie die von jenem Aberglauben Ergriffenen sich berufen und aufgefordert fühlen, das, was innerlich in ihrem Bewußtseyn vorging, äußerlich und zwar an sich selbst nachzubilden.

Eine noch weiter gehende Nachbildung des relativen weiblich Werdens will ich nicht erwähnen; sie übertrifft selbst den babylonischen Greuel. Es ist genug, an die Kedischim [2] zu erinnern, die im A. T. in Verbindung mit Astharoth, d. h. mit der Astarte, einem andern Namen der Urania, erwähnt werden. Der griechische Name der männlichen Hierodulen scheint nur Uebersetzung dieses orientalischen. Eine große Menge solcher männlichen Hierodulen erwähnt Strabo, besonders da, wo er von dem Dienst der Göttin Komana in Kappadokien spricht [3]. Der Dienst dieser Göttin Komana, welche Strabo *Ἐνυώ*, Bellona, nennt, die also auch mit männlichen Attributen vorgestellt wurde und deren Feste mit kriegerischen Tänzen gefeiert wurden, war einer der ältesten Zweige der Verehrung der Urania [4]. Eben hieher gehören auch die Schändlichkeiten der sabazischen Orgien, über welche in dem ganzen Alterthum nur Eine Stimme ist. Sabazios ist wie der Name zeigt, der Gott des Zabismus — der Himmelsgott —, aber der weichlich, weiblich gewordene, daher die Ausschweifungen bei seinen Mysterien, deren Beschaffenheit man ganz aus dem Verfahren des römischen Senats gegen sie kennen lernen kann, das Livius im 39. Buch ausführlich erzählt [5].

[1] 5. Mos. 22, 5. Vgl. Spencer, de legg. Hebr. ritu, Lib. II, c. 29.

[2] z. B. 2. Kön. 23, 7. Hieher gehört auch die von Hesychius angeführte besondere Bedeutung von *Τιτάν*.

[3] L. XII bald zu Anfang: *Πλεῖστον μέντοι τῶν θεοφορήτων πλῆθος, καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ.*

[4] Creuzer Th. II, S. 29. — Plutarch im Sulla, cap. 9, vergleicht sie mit der Athene.

[5] cap. 8—19. — Diese sogenannten Mysterien beziehen sich also allerdings auf den Gott des Zabismus, aber (wie ihr Inhalt näher zeigt) des schon auf dem Uebergang befindlichen. Diese in Asien entstandene Feier mag sich dort auch das nachfolgende Jahrhundert erhalten haben, vielleicht schon dort ins Geheimniß zurück-

Doch es mag an diesen Anführungen genug seyn; denn ich glaube nach diesen Beispielen wird jeder Zweifel verschwunden und die Richtigkeit unsrer Erklärung jenes babylonischen Gebrauchs hinlänglich begründet seyn.

Eben daher, d. h. von dem Punkt, wo wir jetzt stehen, schreibt sich der Greuel, junge Knaben zu verschneiden, um auf diese Art das Männliche weiblich zu machen, ein Greuel, der seit den ältesten Zeiten im Orient einheimisch, leider bis in die christliche und bis in unser Jahrhundert sich fortgesetzt hat. Diese Sitte kommt von den Babyloniern her; wenigstens läßt sie Hellenikus von diesen zu den Persern übergehen, und Herodotos erwähnt unter den Einkünften des persischen Königs 500 verschnittene Knaben, welche Babylon und das übrige Assyrien ihm jährlich liefern mußte. Es scheint also, daß in Persien selbst keine Knaben verschnitten wurden.

Ich habe nun das, was früher aus dem Innern der mythologischen Entwicklung selbst abgeleitet worden, auch thatsächlich, historisch nachgewiesen, nämlich 1) daß Urania der Wendepunkt ist zwischen dem frühern noch unmythologischen Zabismus und dem spätern mythologischen

gedrängt durch eine spätere Religion und nur noch in der Form von Mysterien begangen, um so gewisser völliger Corruption anheimgefallen seyn. Dem römischen Bewußtseyn aber waren die Sabazien völlig fremd; sie hatten sich etwa im sechsten Jahrhundert der Stadt eingeschlichen und — unter dem Deckmantel des Geheimnisses — vielleicht nicht allzulange bestanden, als der römische Senat von ihnen Kunde erhielt und gegen sie ein peinliches Verfahren einleitete. Die Sabazien waren also in Rom niemals in anderer Form als in der einer religio peregrina. Der Einfluß solcher, vom eigentlichen römischen Bewußtseyn zurückgestoßener fremder Religion war eines der Vorzeichen des inneren, moralischen Verfalls der Republik, wie denn später zur Kaiserzeit eindringende fremde Religionen und Ceremonien im römischen Reich, wo sie jedoch nie aus dem Dunkel des Geheimnisses hervortraten, die Symptome des Untergangs der altväterlichen Religion nicht nur, sondern des Staats selbst waren. Schon zu Tiberius Zeiten war Rom voll orientalischen Aberglaubens. Unter den nachfolgenden Kaisern verbreiteten sich besonders die Mithriaca (scil. mysteria) über den ganzen Umfang des römischen Reichs. Die Isiaca waren noch früher in Rom eingedrungen. In dem Verhältniß als die mythologische Religion ihrem Ende sich zuneigte, griff man wieder in die Vorzeit zurück, und hoffte, wie es oft geschieht, unter alterthümlicher Form noch behalten zu können, was bereits dem Untergang zueilte.

Polytheismus, daß sie eben den Uebergang von jenem zu diesem macht, wie sie denn eben darum auch Herodotos vorzeitlich als Gottheit der ältesten, also ersten zum geschichtlichen Leben übergegangenen Völker erwähnt; 2) daß diese Gottheit nicht gedacht wurde als ursprünglich weiblich, sondern als aus männlich weiblich gewordene. Alle zuletzt angeführten Gebräuche sind nichts anderes als Abbildungen, Wiederholungen jenes Uebergangs aus Männlichkeit in Weiblichkeit; sie drücken zu gleicher Zeit aus, daß jene Weiblichkeit eine bloß relative ist und dasselbe, was gegen ein Höheres weiblich sich verhält, an sich männlich ist und umgekehrt — wie uns denn an der Stelle der weiblichen Gottheiten bald wieder männliche erscheinen werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß in allen männlich-weiblichen Gottheiten nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, ein monströses Zugleich- oder Zusammenseyn beider Geschlechter, ein wirklicher Hermaphroditismus, gedacht wird; sie sollen vielmehr eben nur den Uebergang ausdrücken oder den Begriff festhalten, daß das nun weiblich Gesetzte doch nicht ein ursprünglich Weibliches, sondern ein nur in Weiblichkeit umgewandeltes Männliches ist, das sich in andern Beziehungen auch als ein solches zeigen kann.

Das Bewußtseyn, welches zu der Vorstellung einer in Weiblichkeit herabgesetzten Gottheit nur durch eine Art von unwillkürlicher Krisis gelangen konnte, mußte um so mehr den Begriff der bloßen Relativität derselben festhalten, und leichter gelang ihm dieß, als später der Wissenschaft, den Begriff des relativ nicht Seyenden, in sich selbst aber Seyenden wieder aufzufinden, ohne den, wie besonders Platon gezeigt hat, kein sicherer Schritt in der Erkenntniß möglich ist.

Aber jene Umwandlung kann auch nur geschehen, inwiefern in demselben Vorgang dem Bewußtseyn der andere höhere Gott wird. Jene weibliche Natur kann die Stelle, an der sie zuvor war und zu seyn trachtete, das Centrum, nicht verlassen, ohne an derselben Stelle den andern Gott zu setzen oder statt ihrer zurückzulassen. Dieß der dritte Punkt. Weder ursprünglich, noch an sich, nur gegen den Höhern ist sie weiblich, peripherisch. Diesen nothwendigen Zusammenhang und die gleichzeitige Erscheinung der Göttin und des Gottes konnten wir in dem,

was Herodotos von dem Dienst der babylonischen Mylitta berichtet, nur, so zu sagen, indirekt nachweisen. Dagegen finden wir eben diese Gleichzeitigkeit entschieden und deutlich ausgesprochen, wenn wir nach Anleitung des Herodotos, der, wie Sie sich erinnern, die weibliche Gottheit der Perser von den Assyriern und von den Arabiern herleitet, wenn wir mit Herodotos jetzt zu den Arabiern übergehen, die ich mit Herodotos so nennen will, um sie von den insgemein so genannten Arabern, den Arabern der Wüste, zu unterscheiden. Denn die arabischen Nationen waren bekanntlich in dem sogenannten wüsten Arabien Nomaden, in dem glücklichen Arabien ackerbautreibende Völker, die sich durch Fleiß und Handel bereicherten.

Von diesen also, welche er schon gelegentheitlich der Perser im ersten Buch erwähnt hat, sagt Herodotos im dritten Buch: „Sie halten den Dionysos allein für Gott und die Urania“ [1]. Hier wird er also zuerst genannt, jener den Assyriern noch unbekannte und ungenannte Gott, der sich bis dahin dem Bewußtseyn nur noch als ein fremder, von ferne her kommender angekündigt hatte; er wird von Herodotos natürlich mit seinem griechischen Namen genannt — denn Herodotos, dem alle diese Begriffe nicht, wie neuern Mythologen, als bloß zufällig entstandene erschienen, der vielmehr selbst noch ein Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit hatte, konnte kein Arg daraus haben, diesen Gott, wo er ihn fand, mit dem griechischen Namen zu belegen, wie auch wir eben darum keinen Anstand nehmen werden, da, wo es darauf ankommt, den allgemeinen Begriff irgend einer Gottheit zu bezeichnen, sie mit dem griechischen Namen zu nennen, ohne darum diese Gottheit gleich im Anfang schon mit allen den Bestimmungen zu denken, die sie später erst im griechischen Bewußtseyn erhält. — Dionysos, jener zweite Gott, ist den ganzen mythologischen Proceß hindurch ein kommender, ein im Kommen begriffener — denn erst im Ende und Ziel dieses Processes hat er sich vollständig verwirklicht. Dieß verhindert uns aber nicht, ihn auch gleich im Anfang mit dem Namen des Dionysos

[1] L. III, c. 8: *Διόνυσον δὲ θεὸν μοῦνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγεῦνται εἶναι.* Vergl. Arrian. VII, 20. Strabo XVI, 1 (p. 741).

zu belegen, wenn er gleich hier nicht die Bestimmungen haben kann, die er am Ende hat.

Um jedoch auch für die, welche in der historischen Kenntniß der Mythologie etwa noch Neulinge seyn möchten, verständlich zu seyn, will ich bemerken, daß man freilich manches ältere Compendium der Mythologie durchlesen könnte, ohne auf den Namen des Dionysos zu stoßen, oder ihn anders als in Parenthese bei dem gewöhnlichern, weil den Römern gebräuchlichern, Namen Bacchus zu finden, bei dem man nur an den Gott des Weins zu denken gewohnt ist und der besonders durch den Mißbrauch vieler Dichterlinge gar sehr abschätzig geworden. Bacchus ist zwar auch ein griechischer Name des Dionysos. Aber er bezeichnet bei den Griechen nicht den Dionysos überhaupt, sondern einen bestimmten Begriff des Dionysos. Wir werden uns eben darum stets nur dieses griechischen Namens bedienen, der zugleich der allgemeine ist. Auffallend wird auch dem, der an die gewöhnlichen Compendien gewöhnt ist oder auch nur die Theogonie des Hesiodos im Auge hat, die Ordnung seyn, in welcher wir die Gottheiten folgen lassen. Warum sie aber in der Theogonie zum Theil in ganz anderer Folge erscheinen, wird sich späterhin als ganz natürlich erklären. Es gehört mit zu den großen Verdiensten Creuzers, daß er unter den Neueren zuerst den Dionysos wieder aus der Vergessenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle gesetzt und überhaupt geahndet hat, daß in der Dionysoslehre ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben sey. So viel nun davon. Was aber die Stelle des Herodotos betrifft, so kann es nicht zufällig seyn, daß er sich auf diese, im Grunde widersprechende Art ausdrückt: „sie (die Arabier) halten den Dionysos und die Urania allein für Gott", da es eigentlich heißen sollte: sie halten den Dionysos und die Urania allein für G ö t t e r. Es ist daher schwerlich in den Worten zu viel gesucht, wenn man den Sinn darin findet, daß nach der Vorstellung der Arabier die beiden Gottheiten nur als eine unzertrennliche, zusammengehörige betrachtet werden, wie sie in der That sind, indem Urania nur da ist im beständigen Setzen oder Gebären des andern Gottes, und als Mutter gleichsam keinen Augenblick gedacht werden

kann ohne diesen, der Gott aber ebenfalls nur da ist im beständigen Geboren- und Gesetztwerden durch die erste. Urania ist nicht bloß Urania, sondern die den Dionysos in sich verborgen (inqualirt) hat. Daß dieß nicht nur die Meinung des Herodotos, sondern die Vorstellung der Arabier selbst war, erhellt aus den Namen, wie sie Herodotos gibt. „Sie nennen, sagt Herodotos den Dionysos Urotal (nach der gewöhnlichen Lesart), die Urania aber Alilat". Das Letzte hat man auf verschiedene Art zu erklären gesucht [1] und wunderlich genug an die einfachste Erklärung nicht gedacht. Al ist der bekannte arabische Artikel, wie in so vielen andern arabischen Wörtern, die in die neuern occidentalischen Sprachen übergegangen sind, z. B. Algebra. Ilat ist (wiewohl begreiflicher Weise bei muhamedanischen Schriftstellern nicht vorkommend) das Femininum von Ilah oder Elah, ein Gott; Al-Ilat also ist kein nomen proprium, sondern bedeutet die Göttin schlechthin. Der andere arabische Name Ἀλίττα, den Herodotos da anführt, wo er von den Persern spricht, wenn man ihn nicht nur für eine andere Form von Alilat halten will, wird am wahrscheinlichsten aus dem arabischen Waleda oder Walida erklärt, was Herodotos im Griechischen, welches das u als Consonant oder ein w nicht kennt, nicht wohl anders als Alitta schreiben konnte. Nach dieser Erklärung heißt Alitta nichts anders als die Gebärerin, die Mutter. — Der Name des arabischen Dionysos ist Urotal, wie seit Wesseling allgemein im Text steht. Die früheren Ausgaben hatten Urotalt, eine Bodleyanische Handschrift, die Pococke anführt [2], hat sogar Urotalat. Ich bin sehr geneigt, dieß für die richtige zu nehmen. Nehmen wir nun diese Lesart an, so bedeutet (eine unzähligemal besonders in Namen vorkommende Verwechslung von r und l vorausgesetzt) Urotalt oder Ulodalt oder Ulod-Allat (vom zusammengezogenen Allah) nichts anderes als der Sohn, das Kind der Göttin [3].

[1] Man hat es aus dem arabischen Hilal abgeleitet, was Mond bedeutet (eigentlich nur das erste Licht nach dem Neumond); aber von dem Mond ist hier nicht mehr die Rede.

[2] selbst von dem neuesten Herausgeber nicht bemerkt.

[3] Warum wurde wohl nicht das gewöhnliche Ibn (= Sohn) gebraucht? Eben weil gemein und gewöhnlich. — In maronitischen Familien, ebenso bei den westlichen

Jenes Verhätniß der Zusammengehörigkeit ist also auch in den Namen ausgedrückt [1].

Wir haben demnach jetzt den zweiten (den relativ geistigen) Gott als nothwendiges Correlatum der Urania, d. h. der weiblich gewordenen Gottheit, gerade so wie wir ihn aus dem nothwendigen Gang des mythologischen Proceßes deducirt hatten, auch historisch nachgewiesen.

Arabern wird zwar der Name ganzer Stämme auch auf die sonst gewöhnliche Weise gebildet, z. B. Beni Amer, aber weit häufiger, wie schon aus Zeitungen zu lernen, mit Ulod, z. B. Uled=Maadi; übrigens auch bei einzelnen Namen findet sich diese Zusammensetzung, z. B. der Kaid eines Beduinenstamms in der Nähe von Bona Uled=Soliman; ein Kabylenhäuptling Uled=Uraba. Bei Stämmen doublirt.

[1] Die weitere Ausführung dieser etymologischen Bemerkungen enthält ein besonderer, später mitzutheilender Vortrag des Verfassers „über die arabischen Namen des Dionysos". D. H.

Dreizehnte Vorlesung.

Wir sind, nachdem die ursprüngliche Einheit und Ausschließlichkeit des Zabismus gebrochen, und ebensowohl auch diejenige Einheit aufgegeben ist, welche das Bewußtseyn in der persischen Lehre noch zu behaupten suchte — wir sind jetzt aus der Einheit heraus zur wirklichen Zweiheit und somit an den Anfang des von nun an unaufhaltsam fortschreitenden mythologischen Processes gestellt. Kein Wunder, wenn das spätere, der Enge des Zabismus entkommene, diesem Proceß nun völlig dahingegebene und sich desselben freuende Bewußtseyn die erste Erscheinung jener weiblichen Gottheit als einen Sieg feierte; ich erinnere nur an die siegbringende Aphrodite, an die Venus victrix der Römer, die hieher gehören. Eben dieß liegt, wie wir gesehen, im Namen der Mylitta = Zuflucht-, eigentlich Bleib- und Wohnstätte. Diese erste Niederwerfung (da die verzehrende Kraft übernatürlich gebeugt ist. Kraft nämlich ist nur im Gegensatz des reinen Seyns, im reinen Seynkönnen. Das Seyn, das lautere, ist unvermögend; denn es ist der Gegensatz des Könnens — [der Sohn kein Leben in sich] —) diese erste Niederwerfung oder Zugrundlegung, diese Katabole, welche erst dem folgenden Proceß zu einer Unterlage, zu einem Stoff verhilft, ist nicht weniger auch ein Wendepunkt in der Wissenschaft, die ohne dieses vermittelnde nie in die concrete Wirklichkeit hereinkommen könnte. Die Philosophie der Mythologie ist nicht der Intention, aber der Sache nach Naturphilosophie — in höherer Sphäre —. Dieser Vorgang, in welchem das erst unnahbare, ausschließlich Eine sich zum Stoff, zur Unterlage

macht, kann eben darum auch als ein Herauswenden dieses Einen, als eine universio betrachtet werden. Das Bewußtseyn, dem auf diese Art der Gott sich materialisirt hat, hat aber diesen nun nicht weniger an sich, als zuvor, im Gegentheil hält es den Gott nun erst in der Materie oder als materiellen fest, der ihm zuvor übermateriell war. Das Bewußtseyn hat sich mit dem Gott gleichsam versetzt; es kann nun erst recht eigentlich das mit dem Gott behaftete heißen. Der materialisirte Gott, derselbe, der er auch zuvor war, in sich noch immer = B, nur relativ gegen den höheren Gott hat er sich passiv, materiell gemacht. Durch sein Ausweichen, sein peripherisch Werden hat er sich diesem nur erst zugänglich gemacht (ei obnoxium). In dem frühern Moment war der höhere Gott für das Bewußtseyn absolut ausgeschlossen, das Bewußtseyn völlig blind für denselben. Im gegenwärtigen Moment ist er aber doch nur als Potenz zugelassen, als der noch nicht als wirklicher ist, sondern sich zu verwirklichen hat. Der gegenwärtige Moment geht also gerade nur bis zur Geburt des relativ höheren Gottes, der nun eben erst im Seyn angekommen, als Potenz gesetzt und gewußt ist; von einer Wirkung des Gottes ist noch nicht die Rede. Aber an diesen Punkt knüpft sich nun sogleich die Wirkung des Gottes, also der wirkliche Proceß an. Denn er ist, wie wir wissen, nicht frei, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern sowie ihm nur Raum oder Möglichkeit gegeben ist zu wirken, der nothwendig, der seiner Natur nach wirkende. Seine Wirkung besteht aber bloß darin, das ihm entgegenstehende nicht seyn Sollende wieder ins nicht Seyn zu überwinden; er hat daher keinen andern Willen, als dieses gegen seine Bestimmung wirkend Gewordene, in das Wesen, in das lautere Seynkönnen, und dadurch in das Gottsetzende, das es ursprünglich war, wieder umzuwenden [1].

[1] Es sind zwei Momente, die wir in der geschichtlichen Erscheinung des zweiten Gottes unterschieden haben, jeder von einem anderen Volke repräsentirt: 1) Der, wo sich der zweite Gott nur erst ankündigt, noch gar nicht in das Seyn eingetreten ist, also auch nicht benannt (durch einen Namen unterschieden) wird. Dieser Moment ist in dem Bewußtseyn der Babylonier zu erkennen. 2) Der, wo er, wenn auch als bloße Potenz, doch wirklich eingetreten ist in das Seyn, und

Im Verhältniß gegen den zweiten höhern Gott erscheint demnach jenes außer sich gesetzte Princip als ein doppeltes. Es ist das außer sich gesetzte, aber das wieder innerlich gesetzt, zu sich selbst zurückgebracht werden kann — nicht durch sich selbst, aber durch die Wirkung eines andern Gottes. Hier stellt sich also die unüberwindliche Doppelseitigkeit jener ersten Natur nur in umgekehrtem Sinn wieder her; sie ist auch hier wieder *Δυάς*. Wie sie ursprünglich das Geistige war, aber das ungeistig seyn konnte, so ist sie hier das Ungeistige, aber das geistig wieder seyn kann. Als das zweierlei seyn Könnende, während der Gott nur einerlei seyn kann und nur Eins wollen kann, verhält es sich gegen diesen als Dyas gegen die Monas, und daher nach alter Lehre als weiblich gegen Männliches. Aber es ist auch in sich selbst beides, denn von der einen Seite dem Gott zugänglich und geneigt sich von ihm überwinden zu lassen, verhält es sich als weiblich, von der andern aber sich ihm widersetzend, und sofern es im blinden Seyn bestehen will, ist es männlich. In dieser Stellung gegen den höhern vorzugsweise wirkenden Gott liegt der Grund, warum auch die aus ihm hervorgehenden Götter, die wir substantiell nennen, weil sie nämlich aus der Substanz jenes jetzt überwindlich werdenden Princips, des materiell gewordenen B entstehen, und nur verschiedene Formen, Gestalten des B sind, warum diese während des ganzen folgenden Processes stets in doppelter Gestalt, theils männlich, theils weiblich erscheinen.

daher nun auch mit Namen genannt wird. Dieser Moment im Bewußtseyn der Arabier. Aber unmittelbar an diesen Moment schließt sich nun der eigentliche Proceß an, zu welchem der vorhergehende der *καταβολή* (der Materialisirung des zuerst geistigen Gottes) nur den Stoff oder die Unterlage (das *ὑποκείμενον*) gegeben hat. Der höhere, erst vom Seyn schlechthin ausgeschlossene, jetzt wenigstens als Potenz oder als Subjekt zugelassene und gesetzte Gott hat die Aufgabe, durch Ueberwindung des ihn nur als Potenz zulassenden und insofern noch immer ihm entgegenstehenden Seyns sich zu verwirklichen, d. h. sich in den ursprünglichen Actus wieder herzustellen (B ist das e potentia ad actum Hervorgetretene, das wieder Potenz, A^2 ist das ex actu in potentiam gesetzte, das wieder Actus werden soll — so stehen sich beide entgegen). Die natürliche Wirkung des als Potenz Gesetzten ist, das außer sich seyende Princip, das bis jetzt nur noch Gegenstand einer möglichen Ueberwindung ist, wirklich zu überwinden.

Daß diese Erklärung die richtige ist, erhellt daraus, daß es namentlich in der griechischen Theogonie oder Göttergeschichte stets die Gattin, also die weibliche Seite des herrschenden Gottes ist, die mit dem Fortschreiten, dem sich der männliche Gott widersetzt, einverstanden ist und es begünstigt. Schon die alte Gäa beleidigt und innerlich erseufzend darüber, daß Uranos den nachgebornen Kindern, die eigentlich schon einer spätern Zeit angehören, von der er nichts wissen will, daß er diesen das Licht nicht gönnt und sie in die Tiefe verschließt, birgt den frevelnden Sohn in den Hinterhalt, aus welchem vorgreifend er den Vater, den nichts ahndenden, entmannt. In der folgenden Zeit ist es wieder Rhea, Kronos Gemahl, die ebenso entrüstet über ihrer Kinder Loos, die das Ungethüm immer in der Geburt schon verschlingt, mit den alten Gottheiten Gäa und Uranos, der nun keine Ursache mehr hat das Fortschreiten nicht zu wollen, und im Gegentheil wollen muß, daß das Schicksal, dessen Opfer er selbst war, sich vollende, — mit diesem also geht Rhea zu Rath, wie sie es anstelle, den jüngsten Sohn heimlich zu gebären. Der Anschlag, den ihr jene Gottheiten gaben, gelingt, der geflüchtete Zeus, herangewachsen, bezwingt den Vater und nöthigt ihn auch die zuvor Verschlungenen wieder von sich zu geben, und befreit zugleich jene noch ältern, bis jetzt in die Tiefe verschlossenen Uranossöhne, die ihm den Donner und den Blitz geben, die Welt- und Götterherrschaft zu behaupten. — In dem letzten, bleibenden Göttergeschlecht muß sich dann aber allerdings das Verhältniß umkehren. In den frühern ist stets die weibliche Gottheit des Moments das instabile, unbeständige Princip, in der letzten Generation, wo kein weiterer Umsturz möglich ist, muß also vielmehr die weibliche Gottheit die Wandelbarkeit fürchten. Here, Zeus Gemahlin, zeigt eben in der Furcht vor einem Umsturz ihre eigne, der Wandelbarkeit verwandte Natur; daher sie alles anfeindet und verfolgt, was eine neue Zeit anzukünden scheint, ihm selbst aber, dem Zeus, geziemt es, nichts zu fürchten und über seine Weltherrschaft sicher zu seyn, und gerade hierin zeigt sich die Männlichkeit.

Wenn man den Geschlechtsunterschied dieser späteren Götter

erklären will, so müssen auch zugleich diese besonderen Verhältnisse erklärt werden. Auch hier darf man sich nicht mit einer allgemeinen, bloß ohngefähren Erklärung begnügen.

Durch diese Stellung also gegen den höhern Gott ist unmittelbar die Veranlassung zu einem neuen Proceß gegeben, und unmittelbar an das vorhergegangene Ereigniß der Katabole — welches eben darum die für sich noch unmythologische Zeit von der mythologischen scheidet — knüpft sich eine neue, von der vorigen völlig abgesetzte Bewegung an. Die ältesten Völker, auch noch die zuletzt erwähnten Arabier, blieben in jenem Moment des Bewußtseyns stehen, wo das Verhältniß zwischen der höhern und zwischen der untergeordneten Potenz nur noch ein stilles, wirkungsloses war. Aber dem Bewußtseyn der Völker, in denen die eigentliche Mythologie sich erzeugen sollte, stand ein tieferer Kampf bevor, von dem wir uns nur vorläufig einen allgemeinen Begriff zu verschaffen suchen.

Die natürliche Wirkung des höheren Gottes auf das Bewußtseyn ist, jenes außer sich seyende Princip des Bewußtseyns, das jetzt, d. h. soweit wir die Entwicklung verfolgt haben, nur erst als Gegenstand einer möglichen Ueberwindung gesetzt ist, wirklich zu überwinden, d. h. in sein Wesen, in seine Innerlichkeit und damit seine wahre Gottheit zurückzubringen. Dem widersetzt sich aber eben dieses Princip im Bewußtseyn. Es will frei von dem zweiten Gott bleiben, nicht zur wirklichen Materie desselben werden. Darum nimmt es jetzt wieder gegen den Gott g e i s t i g e Eigenschaft an. Sowie es zur wirklichen Ueberwindung kommt, wird es aus passiv wieder aktiv: insofern ist jetzt eine doppelte Geistigkeit in ihm, a) die, welche ihm durch den höhern Gott angemuthet wird, der es in sich zurückbringen, dadurch wieder als Geist setzen will, b die ungeistige Geistigkeit, mit der es sich jener ihm angemutheten Geistigkeit widersetzt.

Man könnte hier, wo wir für den folgenden Proceß eine successive Ueberwindung fordern, die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt Widerstand sey. Warum, könnte man sagen, geschieht diese Wiederumwendung ins Geistige nicht mit Einemmal und gleichsam mit Einem

Schlag? Ich antworte: Aus demselben Grunde, aus welchem es überhaupt eine Entwicklung gibt. Warum überhaupt zögert alle Entwicklung? Warum, so oft das Ziel nahe scheint, werden auch im allgemeinen Lauf der Dinge immer wieder neue, die Entscheidung auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles aus dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muß bis zur letzten Erschöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von außen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, daß es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtseyn durch alle zwischen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntniß, um die es zu thun ist, ein Erzeugniß vollständiger und durchaus erschöpfter Erfahrung seyn. In jenem, obgleich jetzt von seinem wahren Wesen abgekommenen Princip, das ursprünglich (nämlich kraft der in der Schöpfung erhaltenen Bestimmung) nicht das selbst Seyende, sondern das bloße Gottsetzende war: in diesem, obgleich jetzt außer sich, außer seinem wahren Wesen gesetzten Princip, in ihm liegt doch allein die wahre und letzte Kraft der Erkenntniß: es darf nicht zerstört werden, wenn nicht die Erkenntniß selbst zerstört werden soll. In der Allmählichkeit, Stufenmäßigkeit der Ueberwindung zeigt sich das Gesetz, zeigt sich die auch über dieser Bewegung waltende Vorsehung.

Indem wir von Vorsehung reden, ist es eine Frage, die sich wohl auch einmal aufdringen muß in dieser Untersuchung, warum die göttliche Vorsehung den großen Theil der Menschheit diesen, wie wir schon jetzt gesehen, und auch in der Folge sehen werden, mit Greueln so verschiedener Art befleckten Weg habe gehen lassen, während sie ein kleines, unansehnliches Volk von diesem zurückhielt, zurückzuhalten versuchte. Auf Fragen dieser Art gibt es keine Antwort, als die absolute, an kein Gesetz gebundene Freiheit Gottes, oder jenen Ausruf des Apostels in ähnlichem Zusammenhang: Wie unerforschlich sind seine Gerichte und

unbegreiflich seine Wege! Nur darauf will ich aufmerksam machen, wie theuer jenes kleine, gegen das Menschengeschlecht unbedeutende Volk den scheinbar parteiischen Vorzug, den ihm die göttliche Vorsehung gegeben, bezahlen mußte. An ihm hat es sich bewahrheitet: die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten seyn; denn seit 2000 Jahren ist eben jenes Volk den andern Völkern zur Beute gegeben und wird von ihnen zertreten bis auf diesen Tag, während die, die vormals fern standen und Heiden waren, die, wie der Apostel sich ausdrückt, Gott dahingegeben in ihren verkehrten Sinn ihre eignen Leiber zu schänden, während, sage ich, eben diese, jetzt zugelassen sind und im Besitz aller zuerst jenem Volk zugedachten Gnaden sind, so daß recht eigentlich Japhet in Sems Hütten wohnt, wie der zweite Vater des Menschengeschlechts prophezeite. Es wurde bereits angedeutet, daß es übrigens selbst der besondern göttlichen Vorsehung nicht gelang, das erwählte Volk vor allen Greueln der Heiden zu bewahren. Lesen wir seine eignen Geschichtsbücher, so finden wir, daß der größere Theil desselben heimlich schon in der Wüste, öffentlich zur Zeit der Richter wie der Könige, von keinem der Greuel frei war, den wir unter den Babyloniern, unter den Kananitern, Phönikiern und allen gleichzeitigen Völkern antreffen. Der Monotheismus war Gesetz, der Polytheismus Praxis. Einen gründlichen und bleibenden Abscheu gegen alle Abgötterei fassen die Israeliten erst, als sie aus dem babylonischen Exil zurückkehren, nicht, wie man dieß gewöhnlich erklärt hat, weil sie dort das Beispiel einer reineren Religion, eines geistigen Monotheismus fanden, sondern weil um eben diese Zeit der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt seine Gewalt verloren hatte.

Das Princip des Bewußtseyns also, welches Gegenstand der Ueberwindung ist, soll und muß widerstehen. Sein natürlicher Wille — sein Wille, sofern es sich selbst überlassen ist — ist, reines, d. h. von Geistigkeit[1] nicht afficirtes blindes Princip = B zu bleiben. Da es aber die Wirkung des Gottes doch nicht ganz abwehren kann, ist es stets in gewissen Maßen auch geistig afficirt und = A, nicht mehr

[1] = Innerlichkeit.

reine, sondern geistig afficirte Materie, auch nicht mehr bloß eine Gleichmöglichkeit von beiden, wie es zuvor auch war, da es als B auch das A seyn könnende war, sondern es ist jetzt wirklich ein geistig-ungeistiges, wirklich beides, oder ein solches, in dem beide verwachsen sind. Diese mit Geistigkeit verwachsene Ungeistigkeit bildet das Concrete. Das rein positive Princip der Materie, das wir freilich nirgends sehen, weil es eben, um uns sichtbar zu seyn, schon mit Innerlichkeit afficirt seyn muß, dieses rein Positive der Materie also ist gegen das jetzt Entstehende noch immer reines +, das nur in der Möglichkeit ist auch — (negativ) zu seyn. Das jetzt Entstehende aber ist das wirklich in + — Bestehende. (Diese Ausdrücke, die jedem aus der Naturwissenschaft bekannt seyn müssen, wo von + und — Elektricität, Magnetismus u. s. w. die Rede ist, muß man uns hier ebenfalls zugeben, da wir die mythologische Bildung ganz nach der Art und Weise betrachten, wie wir sonst gewohnt sind Erscheinungen und Bildungen der Natur zu betrachten). Das hier Entstehende also ist nicht mehr reine Materie, es sind schon concrete materielle Bildungen, und wir können daher den Uebergang, der hier stattfindet, vorerst bezeichnen als Uebergang ins Concrete überhaupt, wo zuerst freie Vielheit und Mannichfaltigkeit entsteht.

Folgendes wird noch zu weiterer Erklärung dieses Uebergangs dienen.

Der Gott, der im ersten Moment ausschließlich herrschte, ist der höhern Potenz, die er zuvor ausschloß, zugänglich, überwindlich geworden, ohne darum wesentlich (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) ein anderer geworden zu seyn; nur seine Stellung gegen die erst ausgeschlossene Potenz hat sich verändert; nur gegen diese, also überhaupt bloß relativ, ist er weiblich geworden, in sich selbst aber ist er noch immer derselbe = B, und muß es auch seyn, eben damit ein Proceß möglich sey. Die erste, natürliche Bewegung des Bewußtseyns, sowie es die Wirkung der höheren Potenz empfindet, ist also sich ihr zu widersetzen, ihr die Anerkennung — nicht als seyenden, aber — als Gott zu versagen, also dem ersten Gott noch ebenso als den ausschließlichen

zu behaupten, wie er früher ausschließlich seyend war. Dennoch aber kann es die Wirkung der höheren Potenz nicht ganz abweisen, B ist ihm also nicht mehr bloß B, sondern stets auf gewisse Weise auch A, d. h. geistig. Dadurch aber, daß der Gott der an sich ungeistige aber mit Geistigkeit angethane ist, ist er zugleich der concrete. Dieß ist ein neuer Begriff. Denn der Gott des vorhergehenden Moments war noch der schlechthin allgemeine und so wenig concret, als z. B. das reine Feuer etwas Concretes ist; er war der Gott, von dem sich das Bewußtseyn kein Bildniß noch Gleichniß machen konnte; aber eben dieser zuvor allgemeine Gott verwandelt sich jetzt im Bewußtseyn zunächst in einen concreten. Denn das Concrete fällt eben nur in den Uebergang. Gleichwie nämlich der Gott, der reines B ist, nicht ein concreter war, ebensowenig würde der Gott, der wieder reine Potenz oder reines A wäre, der concrete seyn. Das Concrete ist B, das zugleich A ist, mit Einem Wort das Gezweite. Der Ausgangspunkt also des Processes ist der Gott, der reines B ist, das Ende des Processes ist das völlig überwundene B, das erst in dieser Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottsetzende ist. Denn nur durch Ueberwindung des Ungottes kann für das einmal gestörte und zertrennte Bewußtseyn der wahre Gott wieder vermittelt werden. Aber zwischen diesen zwei Endpunkten liegen nothwendig Momente in der Mitte, die wir unterscheiden müssen, um dadurch zu einer vorläufigen Uebersicht des ganzen, von nun an unaufhaltsam bis in sein Ende fortschreitenden, mythologischen Processes zu gelangen.

Der erste Moment also wird nothwendig derjenige seyn, wo die Geistigkeit, welche dem realen Princip, dem B angemuthet wird, nur eben noch als Anmuthung erscheint, d. h. wo dieses noch mächtig genug ist, um diese ihm angemuthete Geistigkeit immer wieder in Aeußerlichkeit oder in Materie zu verkehren und gleichsam zu ersticken. In der Natur stellt sich jener Moment dar durch die erste Erscheinung des Körperlichen. Das Körperliche ist nicht mehr die reine Materie, welche ohne alle Spur von Geistigkeit ist, und wenn wir überhaupt drei Momente unterscheiden können: 1) das positive Princip der Materie, das sich noch als geistiges, übernatürliches behaupten will (dieses Moment

war im reinen Zabismus gesetzt); 2) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es der höhern, relativ geistigen Potenz sich untergeordnet, sich gegen diese, obwohl noch immer bloß relativ materialisirt hat (dieser Moment war in der Mythologie durch die Urania bezeichnet); 3) dasselbe positive Princip der Materie, inwiefern es schon von der höheren geistigen Gewalt zum Theil in seine Potentialität zurückgesetzt, schon geistig afficirt ist, — wenn wir also überhaupt diese drei Momente unterscheiden, so ist das Körperliche erst das Dritte. Das Körperliche steht daher, wenn wir auf das Fortschreiten des Processes im Ganzen sehen, schon höher, als das positive Princip der Materie in seiner reinen, noch durch keinen Gegensatz gekränkten und eingeschränkten Realität. Alles am Körperlichen, was nicht bloßes blindes Seyn, reine Materie ist, alles, was als Form, als Begriff erscheint, ist schon das Werk jener anderen Potenz, von der wir sagen, daß sie zwar nicht selbst der Verstand, der **νοῦς**, der Geist sey — denn sie ist, wie gezeigt, ein nicht wollend oder frei, also blindlings Wirkendes — wohl aber: sie sey das Bewirkende, das Hervorbringende des Verstandes, B wird zum Verstande. Sie können hieraus im Vorbeigehen zugleich abnehmen, wie leer, lediglich formell und eigentlich nichtssagend jene Bestimmung ist, nach welcher die Natur überhaupt nur als Form der Aeußerlichkeit, des Andersseyns gedacht wird. Mit dem Andersseyn allein ist die Natur nicht zu erklären. Das Princip der Anderheit, das andere Selbst, wäre unser B, das aber, solang es noch rein positiv oder auch in der bloßen Möglichkeit ist überwunden zu werden, noch nicht wirklich Natur ist, sondern die bloße Voraussetzung der Natur. Was wir wirklich Natur nennen können, liegt nicht auf dem Wege des ersten Herausgehens, sondern schon auf dem Wege der Wiederumwendung, der Wiedervergeistigung. Alles Körperliche ist in der That schon ein vergeistigtes, ein verinnerlichtes Materielles. Bei dem Körperlichen spricht man schon von einem Inneren Unter diesem Inneren kann man doch aber nicht das bloß relativ oder zufällig Innerliche, was ich durch mechanische Theilung zu einem Aeußeren machen kann, verstehen. Das wahre Innere des Körperlichen ist ein Geistiges, Unsichtbares, aber zur sichtbaren Erscheinung

des Körperlichen Mitwirkendes. — Der erste Begriff des Körperlichen ist, ein Zusammenhaltendes zu seyn. Da ist also ein Subjekt und ein Objekt; jenes (= der Kantischen Attraktion) die durch A^2 gesetzte Negation, dieses = der Kantischen Expansionskraft der Materie. Aber das Körperliche ist in jedem Punkt Subjekt und Objekt in diesem Sinn, Anziehendes und Angezogenes; die wahre Cohärenz ist demnach selbst nicht ein körperlicher, sondern ein rein geistiger Zusammenhang. Die wahre Cohärenz ist eigentlich Concrescenz, aber nicht von selbst schon körperlichen Theilen oder Moleculen, sondern von geistigen Potenzen (geistig nämlich als Gegensatz des schon Concreten genommen). Das, was man insgemein Cohärenz nennt, sollte man nur Zerreißbarkeit nennen. Diese äußere Zerreißung, in welcher nur das schon Concrete, das bloße Produkt, getrennt wird, ohne daß es in den getrennten Theilen selbst ein anderes würde, diese bloß äußere Zerreißung ist selbst nur möglich gemacht und ist die Folge von jener innern Unzerreißbarkeit oder Untrennbarkeit. Könnte man Leib und Seel, Materie und Form, könnte man jene unkörperlichen Potenzen scheiden, so würde die Erscheinung des Körperlichen selbst aufgehoben.

In dem mythologischen Proceß also ist der gegenwärtige Moment derjenige, wo dem Bewußtseyn zuerst überhaupt concrete, körperliche Götter entstehen. Diese körperlichen Götter bilden einen großen Abstand oder Abfall gegen die frühern, noch immer als unkörperlich betrachteten Götter, wie auch in den Elementen noch immer das allgemeine und unkörperliche Seyn verehrt wird. Das Gestirn ist identisch, überall sich selbst gleich. Da ist keine Mannichfaltigkeit. Hier aber entsteht zuerst wirkliche, d. h. ungleiche und ungleichartige Vielheit. Wir treten heraus aus der ersten Oede des noch wüsten und leeren Seyns. Freie Mannichfaltigkeit erscheint an der Stelle, wo zuvor nur todte Einförmigkeit war. Solang das in allem Seyende nur Eines ist (lautres +), läßt sich nur ein abstrakt Vieles denken. Wenn aber zwei sind, die sich um das Seyn gleichsam streiten oder in das Seyn sich theilen, dann erst ist wirkliche Vielheit. Denn jedes Verhältniß zwischen zwei streitenden Potenzen oder Principien ist seiner Natur nach

ein, also unendlich, Ungleiches, ein unendlicher Verschiedenheit Fähiges, also ein Unbegrenztes, ein ἄπειρόν τι im platonischen Sinn des Worts. Die simultane Vielheit, die hier entsteht, ist also auch schon eine ungleichartige, mannichfaltige Vielheit, und der herrschende Gott dieses Moments wird also schon nicht mehr der Gott des Himmels — des überall Einen und gleichförmigen Seyns — sondern schon der Gott der körperlichen und verschiedenartigen Welt seyn. Aber das rein Körperliche ist selbst doch nur Uebergang. Die Absicht des jetzt eingeleiteten Processes ist, jenes Princip des Bewußtseyns, das in ihm gegen die ursprüngliche Bestimmung wirkend geworden ist und dadurch die ursprüngliche Einheit des Bewußtseyns aufgehoben hat, eben dieses Princip zur Exspiration, d. h. zum Aufgeben seines Seyns, zu bringen, nicht zum Aufgeben des Seyns überhaupt, sondern nur dieses ihm nicht zustehenden Seyns; nicht daß es gar nichts, sondern vielmehr daß es in dieser Exspiration, in diesem nicht selbst Seyn das Setzende jenes Höheren sey, dem allein gebührt, zu seyn, des A^3, des Geistes als solchen. Wir müssen daher, um den Proceß bis zu Ende zu verstehen, die dritte Potenz in Betracht ziehen.

Die erste also, jenes aus sich selbst herausgegangene, außer sich gesetzte, insofern blinde Princip = B soll durch den Proceß sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt, wieder zum Urstand des Ganzen werden. Der in sich selbst zurückgeführte Urstand aber ist der Verstand, jedoch der gewordene Verstand. B ist also auch Princip des Verstandes, aber des Verstandes bloß in der Möglichkeit. Zum wirklichen Verstand wird es nur durch die Wirkung der zweiten Potenz. Der ganze folgende Proceß ist also für das blinde Princip, für B, der Uebergang von der Blindheit und Verstandlosigkeit zum Verstand; so stellt sich dieser Proceß in der Natur dar, und so wird er auch in der Mythologie sich darstellen. Jenes unleugbare Mittlere von Verstand und völliger Blindheit, das wir nicht etwa bloß in der Natur der Thiere wahrnehmen, deren blinde Handlungen zum Theil verständigen und besonnenen ähnlich erscheinen — aber nicht erst in dieser, schon in der sogenannten todten Natur, mitten in der Blindheit derselben

finden wir in der Configuration der unorganischen Körper, z. B. der stereometrisch regelmäßigen Krystallisation, einen offenbaren Abdruck des Verstandes. — Diese unleugbare Identität des Verständigen und des Verstandlosen, die wir auch schon in den rein körperlichen Naturdingen antreffen, müßte den rohen Materialisten ebenso wie den leeren Idealisten zur Verzweiflung bringen. Wenn das in der Materie Seyende ein absolut verstandloses ist, wie die Idealisten sagen, wenn es nicht wenigstens ein des Verstandes Fähiges, zum Verstand werden Könnendes ist, wie läßt sich jener recht eigentlich mit dem Wesen der Materie verwachsene Verstand, der schon in der Bildung unorganischer Körper sich zeigt, wie läßt sich aber vollends jene offenbare und unleugbare Zweckmäßigkeit in den organischen Bildungen begreifen? Niemand kann sich überreden, daß dieses Gepräge von Verstand den Dingen bloß äußerlich aufgedrückt sey. Der Werkmeister kann hier schlechterdings nicht außer seinem Werke gedacht werden, er kann sich nicht wie ein bloßer Künstler verhalten, der einem an sich verstandlosen Stoff bloß äußerlich ein Gepräge des Verstandes aufdrückt; der Werkmeister muß hier als unzertrennlich von seinem Werke, als ihm selbst einwohnend und mit ihm eins gedacht werden. Dieser, alles von innen, aus dem Innern der Materie, hervorbildende Werkmeister kann nicht die äußere demiurgische Potenz (unser A^2) seyn, denn diese kann für sich nichts bilden, — nichts bilden, wozu sie sich nicht jenes inneren Princips selbst als Werkzeugs bediente. Aber, sagt man, dieses Princip ist ein blindes, besinnungsloses. Freilich für sich ist es ein blindes und verstandloses, doch nicht schlechthin, nicht so, daß es nicht zum Verstand werden könnte, zwar nicht von sich selbst, aber durch jene andere, von ihm unabhängige, beziehungsweise äußere Potenz.

Sich selbst überlassen, würde also dieses blinde Princip auch immer in seiner Blindheit beharren, und daher nichts Bestimmtes hervorbringen. Allein es ist eben nicht sich selbst überlassen, sondern den Wirkungen jener höhern Potenz ausgesetzt (obnoxium). In diesem Zustand also ist es beständigen Erleuchtungen unterworfen, die ihm von der andern, relativ auf es selbst äußeren und von ihm unabhängigen Potenz kommen.

Ich nenne den Zustand, in den es durch diese versetzt wird, einen Zustand von Erleuchtung. Indem es von der höheren Potenz in sich selbst, in sein Wesen zurückgebracht wird, ist ihm gleichsam die Freiheit gegeben, sein blindes Seyn aufzugeben, indem es aber zu seiner Blindheit zurückkehrt, kann es die an ihm hervorgebrachte Wirkung der andern Potenz doch nicht absolut aufheben. Es kann sie nur gleichsam in Materie ertödten; es zeigt sich auf diese Art als bloß werkzeuglicher, das Verständige nicht selbst wollender, sondern vielmehr nicht wollender, also das Verständige auch nur nichtwollend, als bloßes Werkzeug hervorbringender, ausdrückender und ausführender Verstand. Ich glaube nicht, daß dieser Begriff eines werkzeuglichen Verstandes weder je erklärt worden ist, noch erklärt werden kann, als durch dieses Verhältniß. Dieser bloß werkzeugliche Verstand, den wir in der ganzen Natur wahrnehmen, läßt sich nur erklären aus dem Verhältniß des ursprünglich blinden, in der Materie wirkenden Princips zu einer höheren, es augenblicklich gleichsam erleuchtenden Potenz, der es sich jedoch noch immer widersetzt, so daß der Verstand, den es in seinen Bildungen andeutet, obwohl er aus ihm selbst kommt, und insofern ein den Dingen einwohnender, immanenter Verstand zu seyn scheint, doch zugleich als ein ihm fremder erscheint.

Wenden wir also dieses auf den nächsten Moment des mythologischen Processes an, so wird er der seyn, wo das blinde Princip noch so das Uebergewicht behauptet, daß es den Verstand gleichsam bloß leidet und sich gegen die ihm angemuthete Geistigkeit unwillig verhält. Wir werden den Gott dieses Moments, der also an die Stelle von Uranos getreten, und der schon als der Gott der concreten körperlichen Natur erscheint, aber die dritte Potenz, den Geist, noch ausschließt und absolut zurückstößt, in den Religionen der Phönikier, Kananiter und aller mit diesen verwandter Völker nachweisen.

Diesem Moment wird ein zweiter folgen, wo Geistigkeit und Materie zur gleichen Macht, zur Aequipollenz gelangt, also in offnem Kampfe begriffen sind. Hier werden schon einzelne Blitze selbst jener höchsten Potenz, die der Geist selbst ist, die Nacht des Bewußtseyns leuchtend

durchbrechen, aber von dieser auch beständig wieder verschlungen werden. Können wir den vorhergehenden Moment mehr den unorganischen Schöpfungen der Natur gleichstellen, so wird dieser Moment des mythologischen Bewußtseyns wohl am ehesten mit der organischen, aber vormenschlichen Schöpfung sich vergleichen lassen. In diesen Moment fällt die ägyptische und die indische Mythologie, die, sowie jede besondere Mythologie, hier nur als Momente der allgemeinen Entwicklung in Betracht kommen können.

Endlich wird der letzte Moment folgen, wo der Sieg entschieden und jenes auf der Ungeistigkeit bestehende Princip als solches eben im Zergehen, das Bewußtseyn in der völligen Wiederaufrichtung zum Geist begriffen ist. Ich sage begriffen ist; denn wo jenes Princip schon völlig zur reinen Potentialität zurückgebracht ist, da hat der mythologische Proceß ein Ende. Das Ende selbst kann nur das seyn, wo das Bewußtseyn eben in der letzten Entbindung und Befreiung begriffen ist, wo es so eben ganz vollends zum Setzenden jenes Höchsten wird, das der Geist selbst ist; wo es also zwar noch nicht dieses Höchste selbst, aber doch nur solche Götter setzt, die eben so viele Formen oder Gestalten dieses Höchsten, des A^3 sind. Dieses also ist der Entstehungsmoment jener rein geistigen Götter, die wir nur in der griechischen Mythologie finden. Dieser Moment kann dem Moment der Menschwerdung (der Entstehung des Menschen) in der Natur gleichgesetzt werden.

Dieses also wäre eine allgemeine Verzeichnung des Wegs, den wir nun noch zu durchwandeln haben (die freilich die Fehler jeder solchen allgemeinen Verzeichnung hat). An dem einen Ende des Wegs liegt jener rein reale Polytheismus, den wir in den Sternen- und Elementargöttern erkennen, an dem andern der rein ideale und geistige Polytheismus der griechischen Mythologie und dieser erscheint zum voraus als Ziel. Aber zwischen diesem Ziel eines rein ideellen oder geistigen Polytheismus und dem Punkt, bei dem wir jetzt noch stehen, liegt ein langer Weg, bezeichnet durch die schmerzlichsten Kämpfe, ja vielleicht die tiefsten Wehen der Menschheit, die sie auf ihrem ganzen langen Weg

erfahren. Denn an dem materiellen Gott, der ihm untergegangen und der an seiner Statt einen immateriellen und geistigen zurücklassen soll, haftet dem Bewußtseyn vorerst der Gott überhaupt, und es befürchtet, mit dem materiellen überhaupt den Gott zu verlieren, und nicht ohne sich selbst innerlich verwundet und zerrissen zu fühlen, ja nicht ohne selbst durch eine Art von Tod und Sterben hindurchzugehen, kann es von dem materiellen Gott befreit werden. Diese Umwandlung, welche der materielle Gott erfährt, der, selbst ins Unsichtbare zurücktretend, an seiner Statt einen immateriellen zurückläßt, dieser Untergang des materiellen Gottes wurde gleichsam als das früheste Leid empfunden. Herodotos erwähnt des Klaggesangs, der in Phönikien, Cypern und noch an vielen andern Orten nur unter verschiedenen Benennungen gesungen wurde, den auch die Hellenen unter dem Namen Linos sangen; eben dieser Klaggesang, sagt Herodotos [1], sey der älteste der Aegyptier, er habe dem vor der Zeit untergegangenen Uranos gegolten, aus dem die spätere Fabel den eingebornen Sohn ihres ersten Königs, d. h. ihres ersten Gottes, gemacht habe. Durch die ganze Mythologie geht diese Wehklage um den verlorenen Gott, die Sehnsucht folgt ihm und ruft ihn zurück, der in die Ferne gezogen ist, an das Ende der Erde, wie es in Hesiods Tag und Werk heißt, weit ab von dem gegenwärtigen unfrommen Menschengeschlecht [2], wie es bei eben diesem heißt; fliehend vor dem vom Aufgang kommenden Gott nach dem Niedergang, sagt ein Grieche von dem verdrängten Kronos [3]. Cicero sagt von demselben: Saturnus, quem vulgo maxime colunt ad Occidentem [4] — dahin also entfloh der Gott vor dem frevelnden, späteren Geschlechte, an den Westrand der Erde, wo er auf sicherem meerumflossenen Eilande noch ein frömmeres Menschengeschlecht mit sanftem Scepter weidet und ihnen das goldene Zeitalter beständig erhält, dessen das Menschengeschlecht im Ganzen längst verlustig geworden.

[1] Lib. II, 79.

[2] *Ζεῦς τηλόθι ναίων — εἰς πείρατα γαίης — διχ᾽ ἀνθρώπων.*

[3] *ἐν τοῖς πρὸς ἕσπεραν τόποις συστήσας τὴν βασίλειαν.* Diod. Sic. III, 61.

[4] De Natura Deorum III, 17.

So schwer fiel es der Menschheit, von dem unmittelbar im Seyn seyenden Gott sich zu trennen, zum Unsichtbaren sich wieder zu erheben. Ja durch den tiefsten Irrthum des Bewußtseyns erschien ihm diese Erhebung selbst als Frevel. Wie nun in diesem Zustand des Bewußtseyns jener vergeistigende Gott angesehen worden, der den realen, materiellen aus dem Bewußtseyn mehr und mehr vertrieb, läßt sich von selbst ermessen, jedoch um dieses Verhältniß genauer einzusehen, ist Folgendes in Erwägung zu ziehen.

Solange zwischen der Gottheit der ersten Zeit und dem folgenden Gott jenes ruhige und gewissermaßen gleichgültige Verhältniß besteht, welches wir zwischen der Urania und dem Dionysos der Arabier gesehen haben, verschmelzen sie für das Bewußtseyn zu Einem Gott; sie sind nicht zwei Götter, sondern die zwei Seiten derselben gemeinsamen Gottheit. Urania ist der Gott von der mütterlichen, Dionysos der Gott von der männlichen Seite. Aber die Absicht der ganzen Bewegung erlaubt nicht, daß dieses ruhige Zusammenseyn bestehe. Die Absicht ist vielmehr, daß jenes erste Princip des Bewußtseyns eine Umwandlung erfahre, in absolute Innerlichkeit, reine Wesentlichkeit zurückgebracht werde. Sobald nun aber diese Umwandlung wirklich beginnt, d. h. sowie die beiden Gottheiten nicht nur überhaupt in ein thätiges Verhältniß, sondern in jenes thätige Verhältniß zueinander treten, das durch das Gesetz und die Absicht der ganzen Bewegung gefordert ist, sind sie dem Bewußtseyn nicht mehr *Ein* Gott, wie Herodotos von den Arabiern sagt: sie halten den Dionysos und die Urania allein für Gott (nicht Götter); sondern *nun* sind es getrennte, sich entgegenstehende, ja feindliche Potenzen. Das erste Princip nun *kann* zwar die andere Potenz nicht mehr von dem *Seyn* ausschließen, nachdem es ihr einmal stattgegeben; wohl aber kann es sie von der *Gottheit* ausschließen, und *insofern* erscheint also die zweite Potenz nicht als Gott seyend. — Es kann dieser andere, dem Bewußtseyn noch neue, den ersten bestreitende nicht als ein *substantiell* anderer Gott angesehen werden; denn die Gottheit ist noch immer nur bei dem ersten, bei diesem allein ist die Macht, Materie der Gottheit; um als *Gott* zu erscheinen, muß dieser ihm erst Antheil

geben an der Gottheit, d. h. er muß ihm Raum geben, sich selbst dagegen als eine bloße *Potenz* der Gottheit erkennen. Dieß will er aber nicht, noch ist er nicht eine bloße Potenz der Gottheit, sondern der allgemeine Gott selbst, und der seine Gottheit mit keinem andern gemein machen will. Der zweite Gott erscheint also vorerst als ausgeschlossen von der Gottheit; er muß den ersten, den allgemeinen Gott erst in eine Potenz der Gottheit, in A^1, überwinden. So lang erscheint der zweite Gott, nicht als schon Gott seyend, sondern als *der sich die Gottheit erst zu erwerben hat* durch Ueberwindung des ersten, nicht daß er diesem das Gottseyn, sondern nur das ausschließliche Gottseyn bestreite. Dieser zweite und dem Bewußtseyn neue Gott ist nicht an *sich* und *von* sich Gott, wie der erste; er ist überhaupt nur actu Gott, nämlich der nur durch die *That* Gott seyn könnende. Aber noch *hat* er sich nicht durch Ueberwindung des ersten verwirklicht, und als Gott kann ihn das Bewußtseyn erst anerkennen, wenn er jenen der ausschließlichen Gottheit wirklich entsetzt hat. Er kann daher dem Bewußtseyn, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, als ein Dämon erscheinen (so erschien auch Dionysos wirklich zuerst, zum Gott wurde er nur am Ende des Processes). Ferner, dem mit dem ersten Gott behafteten Bewußtseyn kann auch die Anwandlung des andern Gottes nur als eine *zufällige* erscheinen. Darum kann sich auch das, was in ihm selbst jenem andern Gott zugethan, verwandt ist, nur als etwas bloß Zufälliges, d. h. Menschliches, darstellen, und es wird ihm daher der Gott zuerst auch nur als Sohn eines sterblichen Princips erscheinen. Dionysos erscheint in der griechischen Mythologie als Sohn einer Sterblichen, der Semele, aber am Ende der Mythologie sind beide für göttlich erkannt, sowohl der Gott als das Setzende des Gottes im Bewußtseyn — „*nun* aber sind beide Gott", wie es in der Theogonie heißt [1].

Die erste natürliche Bewegung des Bewußtseyns ist also, sich ihm

[1] Καδμείη δ'ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱόν —
Ἀθάνατον θνητή· νῦν δ'ἀμφότεροι θεοὶ εἰσιν.
Theog. v. 940. 942.

entgegen zu setzen, ihm die Anerkennung als Gott zu versagen. Auf jeden Fall ist er der Gott, den das Bewußtseyn bloß leidet, zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des ersten Bewußtseyns nur wie ein Gericht, wie ein Schicksal tritt, und nicht als der befreiende, der er ist, sondern nur als der verwirrende, schonungslos aufregende, darum Wahnsinn verhängende erscheint. Wir müssen, um dieses Gefühl zu begreifen, uns erinnern, daß der Gott nicht etwa frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach wirkend, der nur wirkende, also der blindlings wirkende ist. Wem ist nicht jene Vorstellung des Dionysos als in Wahnsinn versetzenden Gottes von den ersten Zeiten an bis herab zu jenen späteren Nachklängen bei römischen Dichtern, z. B. dem Horazischen: Quo me rapis Bacche, bekannt? Die Wirkung des Gottes ist für das Bewußtseyn eine verhängnißmäßige, der es sich nicht entziehen kann; insofern wird es ihn als eine höhere, obwohl ihm unbegreifliche Macht ansehen, aber als Gegensatz dessen, der dem Bewußtseyn ausschließlich ausschließlicher Gott ist; es wird ihn nicht als Gott, sondern eher als Feind des Gottes empfinden, der darum auch von dem ausschließlichen Gott gleichsam feindselig behandelt wird — (Homer) —. Zunächst finden wir ihn demgemäß als leidenden Gott im phönikischen Herakles. Weil er vom Bewußtseyn nur am Ende als Gott begriffen wird, so wird er diesem als Gott jünger erscheinen, denn alle aus der Substanz des ersten hervorgegangenen materiellen Götter; und da im Bewußtseyn zunächst nur diese hervortreten, der Gott aber, der sie erzeugt, als Ursache selbst außer dem Bewußtseyn bleibt, so wird Er, der erst im völlig überwundenen Bewußtseyn sich als Gott verwirklicht, überhaupt als der jüngste der Götter erscheinen, jünger nicht nur als Kronos, sondern als Zeus und als alle mit diesem zugleich gesetzten Götter; nicht daß er wirklich später als diese wäre, denn ohne ihn, ohne seine Wirkung wäre das Bewußtseyn überhaupt nicht bis zu diesen geistigeren Göttern fortgeschritten, sondern weil er erst, nachdem sein Werk gethan ist, d. h. erst am Ende des ganzen mythologischen Processes, als göttliche Persönlichkeit erkannt wird. Deßhalb ist Dionysos z. B. auch in der Theogonie des Hesiodos nicht

da zu suchen, wo wir zuerst seiner erwähnen, sondern viel später, nachdem alle andern Götter schon da sind; denn die Göttergeschichte kann ihn als Gott erst aufnehmen, nachdem er sich für das mythologische Bewußtseyn als Gott verwirklicht hat. Verwirklicht aber ist er für dieses erst, nachdem jenes an dem blinden, realen Gott haftende Princip überwunden, also erst nachdem der vollkommen geistige, ideale Polytheismus gesetzt ist.

Ausdrücklich sagt Herodotos selbst von den Pelasgern, d. h. von den Urhellenen, daß sie den Namen dieses Gottes später als den aller andern Götter erfahren haben[1]; er selbst gibt dem Gott kein höheres Alter, als etwa 1060 Jahre vor seiner Zeit[2] — versteht sich, dem als Gott erkannten Gott.

Die erste Erscheinung oder Wirkung des Gottes im Bewußtseyn, und die erste Anerkennung des Gottes als solchen muß also wohl unterschieden werden. Denn nicht sogleich, wie er im Bewußtseyn überhaupt sich ankündigt oder zu wirken anfängt, kann er auch als Gott erkannt, und als ein dem Bewußtseyn bis jetzt unbegreifliches Wesen auch nicht sogleich benannt werden. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig. Um diesen Punkt dreht sich das jedem Verstehenden widerwärtige Gezänke, das J. H. Voß gegen Creuzer erhoben hat. Freilich, wenn Creuzer die ganze Dionysoslehre als gleichzeitig mit den Anfängen der Mythologie, ja sogar als das Ursprüngliche darstellt, so irrt er unstreitig. Als Gott ist Dionysos sehr neu. Wenn aber von der andern Seite Voß, dessen wissenschaftlicher Ideenkreis ohngefähr von demselben Umfang war wie der Kreis seiner großentheils häuslich-ökonomischen Poesie, und der sich demgemäß auch die griechische Mythologie auf solche Weise zurecht gemacht hatte, wenn Voß auch in dem Dionysos ursprünglich nur einen solchen rein wirthschaftlichen Gott erkennen will, dessen höhere Bedeutung erst später Orphiker, Mystiker, Pfaffen u. s. w. eingeschwärzt haben, so ist zwar nicht zu leugnen, daß solche Worte auf eine gewisse Wirkung berechnet sind; denn es gibt zu jeder Zeit eine Menge

[1] Lib. II, 52.

[2] II, 145.

Menschen, denen, so viel sie sich auf ihre Aufklärung zu gut thun, dennoch ein so schwaches Bewußtseyn derselben und eine so ängstliche Besorgniß für ihren Verstand beiwohnt, daß sie ein Schauer überläuft, wenn sie nur von Pfaffen, Obscuranten u. dergl. hören. Mit solchen, auf populäre Wirkung berechneten Ausdrücken läßt sich aber die Wissenschaft nicht abschrecken. Denn nicht einmal das Geschichtliche der Untersuchung hat Voß vollständig und treu aufgefaßt. Wenn Herodotos, dessen ungemeine Genauigkeit durch alle neueren Forschungen nur immer mehr bestätigt wird, in dem ägyptischen Osiris das dem griechischen Dionysos verwandte und ähnliche Wesen sieht, und so freilich in Dionysos etwas Höheres erkennt, was Voß mystisch nennt: so heißt er in dieser Beziehung den Herodotos einen von ägyptischen Pfaffen beschwatzten Fabler. Das wirkt auf schwache Geister. Zum Unglück vergaß der eifrige Mann, daß Herodotos dieselbe Uebereinstimmung auch zwischen dem arabischen und griechischen Dionysos fand. Herodotos hätte also müssen auch von arabischen Pfaffen beschwatzt seyn, von denen freilich nicht so viel zu erzählen war, als von den ägyptischen. Aber nicht die Arabier sagten dem Herodotos, „der Gott, den sie ihm als das Kind der Göttin bezeichneten (denn Ulodalt ist kein Name), sey Dionysos" — was wußten die Arabier von dem griechischen Dionysos. Es ist das eigne Urtheil des Geschichtschreibers, der damit nur die Identität des Begriffs ausdrücken wollte und diese Identität des Begriffs zu erkennen unstreitig viel geschickter und competenter war als ein neuerer. Herodotos sah im Dionysos etwas Allgemeines, wozu sich Voß nie erheben konnte, der in ihm nur etwas Zufälliges und auf Griechenland Beschränktes zu sehen vermochte. Dem Herodotos war Dionysos ein allgemeiner und ewiger Begriff schon darum, weil er ihm ein Gott war. Denn daß das Alterthum im Stande gewesen, wie Voß und Gleichdenkende sich vorstellen, zufällige Fiktionen, in denen nichts Allgemeines und Nothwendiges war, für Götter zu halten und als Götter zu verehren, diese Meinung braucht nicht erst in ihrer Ungereimtheit nachgewiesen zu werden. Als einen Gott konnte das Alterthum nur einen ewigen und nothwendigen Begriff erkennen. Nur darum

also, weil ihm Dionysos ein Gott und schon deßhalb ein ewiger, nicht zufälliger Begriff, nur darum erkennt ihn auch Herodotos, wo er ihn findet, und diejenigen, welche die Allgemeinheit und Ewigkeit in diesem Begriff nicht erkennen, weil ihnen überhaupt nur für Zufälligkeiten Sinn gegeben ist, sprechen daher im Grunde gar nicht von Dionysos, und man kann mit ihnen nicht streiten, weil es ihnen am Begriff der Sache fehlt, über die gestritten wird.

Der Sinn meiner Meinung ist einfach dieser: Die Potenz, welche Ursache der hier anfangenden Bewegung ist, ist der Gott, den die Hellenen als Dionysos, der Semele Sohn, zu welcher Zeit immer, erkannt und benannt haben. Uns ist es nicht um diesen Namen zu thun, noch wollen wir in Ansehung des Namens irgend etwas festsetzen, nenne man den Gott, von dem wir reden, wie man wolle, meinetwegen X oder Y, oder was hier näher läge, mit der von uns gewählten Bezeichnung A^2; sein Daseyn und seine Wirkung in der Mythologie von dem Augenblicke an, da das Bewußtseyn sich für die mythologische Bewegung entscheidet, also seit jenem Vorgang, den wir als Katabole bezeichnet haben, ist unverkennbar und von uns aus der Natur und dem nothwendigen Verlauf des Mythologie erzeugenden Processes selbst dargethan. Nicht dem Namen, aber dem Begriff, dem Wesen nach ist Dionysos so alt als die Urania, so alt als der Hervorgang des Menschengeschlechts aus dem Zabismus. Ich habe seine Gegenwart, sein, wenn auch noch unerkanntes und unausgesprochenes Daseyn (denn in jeder Zeit und in jedem Zeitalter wirkt ein noch unerkanntes Princip, das erst dann erkannt wird, wenn es seine Wirkung gethan hat; jede Ursache wird erst in der vollendeten Wirkung erkannt, daher der Schein, als käme die Wirkung vor der Ursache), also das erste, wenn auch noch unerkannte Daseyn des Dionysos habe ich schon nachgewiesen in jenem, nach sittlichen Begriffen verwerflichen Gebrauch der Babylonier, und den Arabiern schreibt Herodotos ausdrücklich zwar nicht den Namen (denn Ulodalt ist kein Name) aber doch den Begriff des Gottes zu. Was übrigens den hellenischen Dionysos betrifft, so ist aus dem Vorgetragenen schon von selbst

einleuchtend, daß die vollständige Einsicht 'n die gesammte Dionysoslehre nicht eher möglich ist als am Ende dieser Entwicklung.

Diese Bemerkung, daß Dionysos erst am Ende ganz hervortrete, gibt eine Veranlassung, noch eines andern souveränen Mittels zu erwähnen, welches Voß und einige ihm gleich Denkende zu besitzen glauben, um jede höhere, und besonders philosophische, Entwicklung der Mythologie in der That unmöglich zu machen. Das Mittel besteht nämlich in der Vorschrift, die sie ihren Schülern einschärfen: um den historischen Gang der Mythologie gründlich zu erforschen und kennen zu lernen, müsse man genau der chronologischen Ordnung der Schriftsteller folgen, man müsse also z. B. von Homer anfangen und in den ursprünglichen Begriff des Dionysos nichts aufnehmen als was bei Homer sich finde; was man erst bei spätern Schriftstellern antreffe, müsse dann sogleich unbesehen als Zusatz, Erweiterung, ja sogar als allmählich hinzugefügte Verfälschung u. s. w. angesehen werden. Dieser Grundsatz, an dem Voß, wie gesagt, ein unbesiegliches Mittel, seine hausbackene Ansicht aufrecht zu erhalten, zu besitzen wähnte, der Grundsatz zeigt schon, daß es dem, der ihn aufstellt, an jedem Begriff eines organischen Entstehens, eines andern Entstehens als durch Aggregation gebricht. Denn in allem, was ein organisch Werdendes ist, wird der Anfang erst in dem Ende klar. Dem Kind kann man nicht ansehen, was der Mann seyn wird, der Newton in den Windeln zeigte nicht den schöpferischen Geist, der der Mathematik und Astronomie eine andere Gestalt geben sollte. Dem größten Pflanzenkenner will ich eine Handvoll verschiedenartiger Samen vorlegen, er wird wahrscheinlich die wenigsten zu benennen wissen; jeder neugefundene Same einer Pflanze ist ein unbekannter, von dem niemand weiß was er ist; der Botaniker, der ihn wissenschaftlich bestimmen will, muß den Samen säen und den Blüthenstand erwarten, dann kann er die Pflanze bestimmen und darnach auch den Samen benennen. Ueberall also legt hier das Spätere Zeugniß über die Bedeutung des Früheren ab. Wenn man aber sogar von einem organischen Werden in dem Sinn, in welchem wir es annehmen, bei der Mythologie ganz absehen, wenn man ihr Werden und ihre

Entstehung nur nach der Analogie anderer heutzutag sich ereignender Dinge beurtheilen wollte, so müßte der, welcher jenen Grundsatz annimmt, die täglich und unmittelbar nach den Begebenheiten erscheinende Zeitung für ewige Zeiten als die vorzüglichste Quelle der Geschichte und aller geschichtlichen Beurtheilung betrachten, indeß jedermann weiß, daß gerade von den bedeutendsten Begebenheiten oft erst eine ziemlich entfernte Zukunft die eigentlichen Umstände und besonders die wahren Ursachen aufdeckt, so daß also gerade hier der spätere Schriftsteller mehr Licht gibt, als der gleichzeitige.

Um nun aber auf den Dionysos zurückzukehren, der seine verhängnißmäßige Wirkung auch jetzt noch insofern auszuüben scheint, als manche von ihm nicht reden können, ohne sofort gewissermaßen verrückt zu werden, so habe ich hinlänglich gezeigt, daß der Gott selbst älter ist als sein Name, seine Wirkung früher als seine Anerkennung als Gott, seine Gegenwart im Bewußtseyn älter als seine vollkommene Verwirklichung in demselben.

Denn nicht ohne Widerspruch wurde er angenommen, den heftigsten Widerspruch fand seine erste Wirkung. Rein menschlich genommen, konnte der Gott zuerst nur als Verderber des rein Großen, Einfachen und Einartigen erscheinen; so mußte er einem Bewußtseyn sich darstellen, in dessen Schätzung nichts groß war, als die unendliche Wüste, das öde Meer, und der ebenso öde Weltraum, der Aether, den Homer mit demselben Beiwort des unfruchtbaren belegt. Die Erscheinungen, welche die erste Wirkung des Dionysos hervorbringt, wiederholen sich in jedem Zeitalter, wo ein einfach großartiger Zustand untergeht, um einer neuen, geistig entwickelteren Zeit Platz zu machen. Wer fühlt sich nicht durch den Anblick der Riesengebirge einer früheren Urwelt gehoben, aber eben diese Gebirge mußten erniedrigt werden, Gebirgen von geringerer Erhöhung Platz machen, endlich in flaches Land sich verlieren, wenn organisches, wenn endlich wahrhaft menschliches Leben in seiner ganzen Fülle sich verbreiten sollte. Nicht anders ist es in der Geschichte. Die Felsenburgen unserer deutschen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorstellung einer kühnen

Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichern Geschlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieselbe Zeit, die sie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlstand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerstand konnte sich gleichsam nur auf ihren Trümmern erheben. Wenn in unserer Zeit manche gar nicht begreifen können, daß von jenen realen Verhältnissen, die einst das menschliche Leben zusammenhielten und festigten, eins nach dem andern sich auflöse, daß von jenem großen System einer vielfach abgestumpften und gegliederten, aber eben darum unter mehrere getheilten Herrlichkeit auch die letzten Spuren zu verschwinden anfangen, und alles darauf abgesehen scheine, die menschliche Gesellschaft, wie viele klagen, in Atome aufzulösen, so müssen wir uns erinnern, daß es hier, in einer ganz andern Sphäre, doch ebenso wie im Zabismus nur eine reale Einheit ist, die zu Grunde geht, und daß diese nur zu Grunde geht, um einer höhern, idealen Einheit Platz zu machen. Denn ohne Einheit kann die Menschheit und die menschliche Gesellschaft nicht bestehen, und der Untergang der einen ist also nur die Ankündigung einer andern und nothwendig höheren. Wenn man sagt, daß ein großer Theil der populärsten Bestrebungen unserer Zeit [1] nur dazu zu dienen scheint, den Staat immer mehr zu verflachen und seinen majestätischen Gang in lauter einzelne und kleine Bewegungen aufzulösen, so kann der wahrhaft Unterrichtete in dieser Auflösung des großartigen Zustandes doch nur das Wehen jenes höheren Geistes erkennen, für den der Staat mit seinem ganzen Apparat, für den die Reiche dieser Welt selbst nur Gerüste sind, die er nach Umständen und nach seinen Zwecken aufbaut, versetzt oder gar abbricht, weil sie in der That nicht um ihrer selbst willen errichtet sind, sondern um ein ganz anderes Reich zu erbauen, das ewig währet und nicht zerstört werden kann. In der Hinaufsetzung des Staats über alles zeigt sich der Servilismus der Gesinnung. Im Interesse der Freiheit liegt es nicht, wie man insgemein sich vorstellt, daß die herrschende Gewalt des Staats, die vielmehr nicht kräftig genug seyn kann, sondern daß der Staat selbst beschränkt werde.

[1] geschrieben im Jahre 1842. D. H.

Gewöhnlich indeß wissen weder die Zerstörer, die sich dabei als bloße Werkzeuge verhalten, noch die über die Zerstörung Wehklagenden, was der Gott will, von dem Herodotos sagt, daß er niemand erlaubt Großes zu wollen als nur sich selbst. Uebrigens kann die wahre Zukunft nur das gemeinschaftliche Erzeugniß zugleich der zerstörenden und der erhaltenden Macht seyn. Eben darum sind es nicht die schwachen, von jedem Evangelium einer neuen Zeit zuerst ergriffenen, sondern nur die starken, zugleich an der Vergangenheit festhaltenden Geister, welche die wahre Zukunft zu erschaffen vermögen. Auch in dem durch Dionysos angefangenen Proceß war es der Natur nach nur das widerstrebende Bewußtseyn, und geschichtlich waren es, wie aus Erzählungen, welche in der Geschichte des Dionysos selbst vorkommen, erhellt, gerade die Widerstrebenden, durch welche die Sache des Gottes zuletzt in ihr wahres Ende hinausgeführt wurde.

Und da ich einmal an die Analogie erinnert habe, welche der Gang der mythologischen Entwicklung mit dem jeder großen Entwicklung hat, so will ich noch die Bemerkung hinzufügen, daß es nicht schwer seyn würde, selbst in der Geschichte der griechischen Philosophie, deren Anfänge, weil man sie ganz zufällig zu nehmen pflegt, wenig zusammenzuhangen scheinen, einen ähnlichen Weg der Entwicklung nachzuweisen. Denn z. B. jene ersten griechischen Philosophen, die man mit dem Namen der Physiker zu belegen pflegt, was waren sie anders als Verehrer der Elemente, in denen sie das Allgemeine der Dinge zu erkennen glaubten, Gegner des Anthropomorphismus in der Volksreligion? Noch der tiefsinnige Geist des Herakleitos ist ganz mit dem ewig lebenden, welterzeugenden Feuer beschäftigt, das er in abwechselnden Pausen entbrennen und wieder erlöschen läßt. In den Eleaten zieht sich der *κόσμος* in den Begriff des abstrakten Allgemeinen oder Einen zusammen. Aber eben damit war der Gegensatz der Vielheit geschärft, man könnte den Zeno den Kronos der Philosophie nennen, weil er alles in der Unbeweglichkeit zu erhalten strebte und gegen die Vielheit kämpfte. Bis zu den Eleaten geht die vordionysische Zeit der griechischen Philosophie. — Der Zerstörer jener Einheit, der Mann, dessen Erscheinung

in der Geschichte des philosophirenden Geistes keine geringere Epoche macht, als welche in der mythologischen Bewegung die Erscheinung des Dionysos gemacht hat, der wahre Dionysos der Philosophie ist jener dämonische Mann — Sokrates, der zuerst jene unbewegliche Einheit der Eleatiker durch eine nicht selbst wieder dahin zurückführende, also nur scheinbare, sondern durch eine wirkliche, zerstörende Dialektik auflöste, freiem Leben, freier unterschiedener Mannichfaltigkeit Raum schaffte, Sokrates, von dem ein Alter sagt, daß er den Schwulst der Eleaten und der nur von ihnen herkommenden Sophisten scherzend und spielend wie einen Rauch hinwegblies, von dem gerühmt wurde, daß er zuletzt die Philosophie von dem Himmel auf die Erde geführt habe, gewiß in keinem andern Sinn, als in welchem durch die Wirkung des Gottes, dem er gleicht, die Religion aus den Regionen des Himmels, des Unendlichen und überall Einen, auf die Erde, den Schauplatz des mannichfaltigen und wechselnden Lebens herabgekommen war, der die Philosophie aus der Enge des bloß substantiellen und unfreien Wissens in die Weite und Freiheit des verständigen, unterscheidenden, auseinandersetzenden Wissens führte, in welchem allein ein Aristoteles möglich war. Auch die mythologische Darstellungsart des Sokrates möchte aber eine andere Beurtheilung zulassen, als jene platte und gemeine, die nichts darin sieht, als den Mangel der Wissenschaft. Das Große im Sokrates ist das Bewußtseyn, daß gewisse Fragen keine rationelle, sondern bloß geschichtliche Antworten zulassen. Er hätte wohl gern an die Stelle von Mythen die wirkliche Geschichte gesetzt, hätten ihm dazu nicht große und nothwendige Data gefehlt, in deren Besitz wir gekommen sind.

Man kann weder des Dionysos noch des Sokrates gedenken, ohne an den Aristophanes erinnert zu werden. Gewiß erschien auch Dionysos zuerst in verachteter und den stolzen Geistern ärgerlicher Gestalt, wovon die Spur noch in Aristophanes ist. Auch Sokrates, wie das Todesurtheil beweist, durch das er, wie Hermann sagt, der Gemeinschaft an dem letzten Schicksal der Propheten und Gerechten gewürdigt wurde, unerkannt von seinem Volk, nur von wenigen seiner Schüler begriffen, konnte seiner Zeit nur als ein sie verwirrender Geist

erscheinen, und Aristophanes zürnt ihm nur, weil er in ihm die ganze Macht jenes Princips erkennt, vermöge dessen in Folge eines unaufhaltsamen Uebergangs eben damals auch in der Entwicklung des Staats und des öffentlichen Lebens das Einfache und Einartige der alten Zeit einer mehr und mehr verwirrenden Mannichfaltigkeit und Vielartigkeit der Verhältnisse Platz machen mußte.

Die nächsten und unmittelbaren Ursachen des mythologischen Processes sind nun dargelegt. Mit dem Gegensatz zwischen dem realen und dem relativ geistigen, idealen Gott sind die Principien gegeben, und so kann ich denn gleich zum ersten Moment des eigentlichen Processes fortgehen.

Vierzehnte Vorlesung.

Um nun also den Proceß darzustellen, von welchem vorauszusetzen ist, daß er uns vollends bis zur letzten Entstehung der Mythologie, des vollständigen Polytheismus, führen werde, so bemerke ich, daß im Anfang dieses Processes das Bewußtseyn zwar den Anmuthungen des geistigen Gottes, nachdem es ihm einmal stattgegeben, nicht sich völlig zu entziehen vermag, aber gleichwohl stark genug ist seine Wirkung immer wieder zu vernichten, indem es auf dem blinden Seyn besteht, an welchem der Gott ihm haftet, den es allein bis jetzt anerkennt und mit dem es gleichsam verwachsen ist. In diesem Moment ist also zwar ein beständiges Aufblicken von Geistigkeit, aber das stets wieder von der Nacht des blinden Seyns verschlungen wird. Zwar der reale Gott erscheint insofern nicht mehr als ausschließlich, als eine andere Potenz ihm entgegensteht, aber dieses Afficirtseyn durch die geistige Potenz dient nur dazu, die frühere Ruhe und Gleichgültigkeit zum aktiven Gegensatz, zum Kampf gegen alles Geistige zu entflammen. Der Gott, dessen Anhauch das Bewußtseyn empfindet, schließt es nur auf, damit es sich wieder verschließe. Es ist also hier ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen des Geistigen, das zwar immer gesetzt, aber immer auch wieder in Materialität versenkt wird.

Dieser Widerspruch des gleichsam abwechselnd sich öffnenden und verschließenden Bewußtseyns ist in der Mythologie ausgedrückt durch die Gestalt des Gottes, den ich mit dem hellenischen Namen Kronos belegen will, ohne darum hier schon von dem Kronos der Hellenen zu reden.

In der hellenischen Mythologie kommt Kronos als eine bloße Vergangenheit vor, hier aber ist die Rede von dem Kronos, sofern er noch ein im Bewußtseyn der Menschheit lebender und gegenwärtiger Gott ist. Denn eben dieser Gott, der für die Hellenen nur vergangener, war für die früheren Völker ein gegenwärtiger. Die letzte Mythologie, die vollendete Göttergeschichte, nimmt die Götterlehren früherer Völker als Momente ihrer Vergangenheit auf. In der That zeigt sich der jenem Begriff entsprechende Gott als der Gott aller der Völker, die in der ersten Anwandlung des geistigen Polytheismus begriffen sind und nach den früher genannten zuerst im Licht der Geschichte hervortreten, wie ich vorläufig schon bemerkt, der Phönikier und aller diesen parallelen Völker. Urania ist nur Uebergang, Kronos aber ist wieder Uranos in anderer, schon geistigerer Gestalt. Kronos ist der Substanz nach nicht ein anderer Gott als sein Vorgänger Uranos; nur ist Uranos noch der schlechthin allgemeine, Kronos dagegen der Gott, der schon einen Gegensatz hat, der Gott einer bestimmten Zeit, der schon geistig afficirte Uranos, und insofern ein concreter Gott.

In dieser ganzen Fortschreitung ist der reale Gott immer nur einer und derselbe, der bloß verschiedene Formen annimmt, Kronos und Uranos — beide sind derselbe reale Gott nur in verschiedenen Momenten betrachtet. In beiden herrscht dasselbe, der Bewegung widerstrebende Princip, das von Succession nichts wissen will, das höchstens simultanen Polytheismus zulassen würde. Aber eben dieses der Succession widerstrebende Princip ist im Gegensatz mit dem relativen geistigen Gott selbst genöthigt, etwas Successives anzunehmen, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, und wenn wir uns früher begnügen konnten, simultanen und successiven Polytheismus nur überhaupt zu unterscheiden [1], so müssen wir jetzt selbst einen successiven Polytheismus in zweierlei Verstand unterscheiden, den bloß relativ oder beziehungsweise und den absolut successiven.

Der bloß beziehungsweise successive entsteht durch die Succession der Formen, durch welche im Conflikt mit dem geistigen Gott der reale,

[1] S. Einl. in die Phil. der Myth., S. 120 ff.

indem er der Umwendung sich widersetzt, hindurchgeht — also z. B. Uranos und Kronos sind die ersten Glieder dieses bloß beziehungsweise successiven Polytheismus. Das absolut Successive findet dagegen zwischen den drei verursachenden Potenzen statt, von denen der reale Gott in allen seinen Formen nur die eine ist. Diesen absolut successiven Polytheismus kennen aber bis jetzt nur wir, noch ist er nicht in das Bewußtseyn selbst eingetreten, denn das dem realen Gott gleichsam verhaftete Bewußtseyn weist den Gott der zweiten Potenz, den idealen Gott noch als solchen ab, oder hält ihn von sich, also von der Gottheit, ausgeschlossen. — Kronos ist also immer noch auf gewisse Weise Uranos, nur der dem andern, dem idealen Gott, jetzt schon reell zugängliche, wiewohl keineswegs ihm schon überwundene Gott. Auch in Kronos waltet noch das Gestirn, daher auch er selbst noch — nur als schon concreterer Himmelskönig zum Theil betrachtet wird. Der Gott der ersten Zeit, des reinen Zabismus, ist der ohne Widerspruch blind seyende Gott, Kronos aber ist eben dieser Gott, schon zum Theil in sich, ins Innere zurückgewendet, der aber deßhalb um nichts weniger, sondern jetzt nur mit Willen und Besinnung im blinden Seyn sich behauptet und eifersüchtig über diesem Seyn hält. Kronos ist also gegen Uranos der geistigere Gott, aber der dieses gleichsam nur benutzt, um mit Geist und Willen das zu seyn, was zuvor er von Natur war, der im blinden Seyn bestehende Gott.

Der von uns bisher aufgestellte allgemeine Begriff des Kronos ergibt sich folgerecht aus dem nothwendigen Gang der Fortschreitung selbst; um jedoch zu zeigen, daß er auch andern Philosophen sich ebenso dargestellt habe, will ich einige Stellen von Neuplatonikern anführen, von denen Creuzer, wie mir scheint, nicht durchgängig den rechten Gebrauch gemacht hat. In Bezug auf das Beiwort ἀγκυλομήτης, das Homeros dem Kronos gibt, sagt einer derselben: „Homer führt den Kronos ein, nicht als nach außen wirkend, noch einen Laut von sich gebend, sondern als der wahrhaft ἀγκυλομήτης ist, der in sich zurückgekrümmte, zurückgewendete“ [1]. Kronos wird also, wenn wir den Sinn

[1] Creuzer, Symbolik und Mythologie I, S. 523. Anm. 307: ὡς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον (Proclus in Platonis Cratyl.).

auf unsere Weise ausdrücken, durch dieses Beiwort vorgestellt, als der die ihm gegebene Innerlichkeit nur benutzt, um sich tiefer zu verschließen, der nur egoistisch mit sich selbst beschäftigt ist, eben darum äußerlich als stumm erscheint, in sich gekehrt (dieß die Hauptsache) und gleichsam brütend über Anschlägen, wie er die Wirkung des dem freien, dem geschiedenen Leben holden Gottes zu nichte mache. Eben dieses Nebenbegriffs wegen von hinterlistigen Gedanken, der in dem Wort *ἀγκυλομήτης* liegt, kann ich nicht, wie Creuzer, dieses Beiwort beziehen auf den noch völlig verborgenen, absoluten Gott — dieser kommt in der Theogonie überhaupt nicht vor, und wenn er vorkäme, so müßte er im Anfang der Theogonie stehen, nicht gleichsam in der Mitte. — Creuzer scheint das in sich Zurückgewendete des Kronos von dem Zustand der Ueberlegung und Beschließung zu verstehen, in welchem Gott vor der Schöpfung gedacht wird, eh' er sich entschließt in dieser hervorzutreten. Allein diese einem ganz andern Ideenkreis angehörigen Begriffe dürfen nicht in die Mythologie eingemischt werden, und, wie gesagt, der Nebenbegriff von Verschlagenheit, der in dem Wort liegt, erlaubt nicht, ihm eine so hohe Deutung zu geben. Kronos ist nicht, wie Creuzer ihn erklärt, der noch überhaupt nicht offenbare Gott, im Gegentheil, er ist der schon äußerliche Gott, ja sogar der, welcher eben darauf sinnt, sich in der Aeußerlichkeit zu behaupten und die Anmuthung der Geistigkeit abzuweisen. Dieses Sinnen ist gerade das Hinzugekommene bei ihm. Wollte man, wie Creuzer, in jedem besondern Gott, in jeder schon concreten Gestalt immer nur wieder den absoluten Gott sehen, so würde damit alles Successive in der Mythologie aufgehoben, und bald wüßte man in ihr nichts mehr zu unterscheiden. Auch hier gilt es: die Erklärung oder der richtige Begriff jedes Gottes ist bestimmt und gegeben durch die Stelle, die er in der Aufeinanderfolge einnimmt; außer dieser Stelle wäre Kronos nicht Kronos, er ist nur der Gott dieser Stelle, nicht außer ihr — also nicht der absolute Gott.

Eine andere, unserer Erklärung, d. h. der Stelle, die Kronos in unserer Entwicklung einnimmt, zusagende Deutung ist folgende: „Er

sey die Verstandlosigkeit und die Verdunklung des Verstandes"[1]. Darin ist das Richtige, daß er nicht völlige Abwesenheit des Verstandes ist, sondern nur Verdunklung des Verstandes. Denn er kann den Aufschluß in Geistigkeit nicht völlig hindern, aber der Verstand erscheint in ihm nur, um alsbald wieder verdunkelt zu werden. In jedem Augenblick erscheint Innerlichkeit, aber die sogleich wieder in Aeußerlichkeit umgewendet und vernichtet wird. Der Verstand kann das blinde Princip noch nicht bewältigen, sondern umgekehrt, die blinde Gewalt nimmt den Verstand gefangen, verstarrt und versteinert ihn, wie z. B. die stereometrisch regelmäßige Bildung der Krystalle ein solch verstarrter und versteinerter Verstand ist. Gerade an diesem Punkt also ist die größte Verdunklung des Geistigen, denn einestheils ist das Seyn nicht mehr in seiner Lauterkeit, also auch nicht mehr in seiner relativen Geistigkeit — denn das reine Seyn, als ein noch nicht concretes, ist verhältnißmäßig gegen dieses noch immer ein geistiges —, aber hier ist schon nicht mehr das reine, sondern bereits das durch einen Gegenstand afficirte und gleichsam gekränkte Seyn gesetzt, ohne daß doch anderntheils der Verstand seiner Meister würde, woraus folgt, daß weder das eine noch das andere in seiner Lauterkeit, sondern beide gegenseitig durcheinander getrübt und verfinstert erscheinen, von welcher Verfinsterung dann eben die körperliche Materie die äußere Erscheinung ist.

Platon läßt den Sokrates in Scherz Kronos von *κόρος*, die Sättigung, ableiten; G. Hermann leitet ihn ernsthafter von *κραίνω* ab, was doch ursprünglich nur erfüllen bedeutet. Die Römer erklären Saturnus von satur, doch natürlich nur annis. Wollte man auf diese Ableitung irgend einen Werth legen, so könnte man sagen: Kronos bedeutet den von Materie gesättigten, d. h. in der chemischen Bedeutung dieses Worts den von der Materie gebundenen Geist, und umgekehrt die von dem Verstand gesättigte, also ihrerseits gebundene Materie.

Noch eine andere, ebenfalls von Creuzer angeführte Erklärung ist, Kronos sey der den *προχειρισμός*, d. h. die Anlage, den Entwurf

[1] Ebenfalls bei Creuzer Th. II, S. 439: *ἡ ἀνοησία καὶ ἡ τοῦ νοῦ συνθόλωσις*.

der künftigen Schöpfung in sich sehende Gott. Allerdings enthält Kronos schon die ganze künftige Götterschöpfung, wenigstens der Anlage nach, in sich — und diese künftige Göttervielheit ist als ganz parallel zu betrachten mit der freien Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Natur —. Auch nach der griechischen Theogonie ist Kronos der Gott, in welchem die künftigen geistigen Götter schon gleichsam aufblicken, aber sie erscheinen eben nur in ihm, ohne aus ihm herauszutreten, sie erscheinen ohne wirkliche Scheidung, Auseinandersetzung, noch eingeschlossen und verborgen in der dunkeln Geburtsstätte, in dem bloß noch in sich kreisenden, nicht wirklich gebärenden Gotte. Der geistige Polytheismus ist etwas in ihm nur noch sich Zeigendes, aber nur um so starrer verschließt er sich, daß diese Geburten nicht das Licht sehen.

Nicht nur aber, daß er innerlich die Vielheit unterdrückt, setzt er sich auch äußerlich der Mehrheit entgegen, d. h. er ist der, welcher keinen Gott außer sich duldet, im Alleinbesitz des realen Seyns sich behauptet, das er mit keinem andern theilen will. Denn der geistige Gott ist zugelassen, aber nur als Potenz, das wirkliche Seyn ist noch ausschließlich bei dem Ersten, der ihm keinen Theil an demselben gibt. In Kronos besteht insofern noch immer formeller Monotheismus, und wenn man sich bloß an den einzelnen Moment halten will, ohne die Succession in Betracht zu ziehen, ist es leicht, wie früher besonders Theologen, die in den mythologischen Vorstellungen überall nur entstellte, geoffenbarte Wahrheiten sehen wollten, auch in Kronos die Idee des höchsten Gottes noch zu entdecken. Für seine Zeit war er freilich der höchste und auf gewisse Weise auch der einzige. Denn eben der Alleinbesitz des Seyns macht die Einzigkeit aus. Aus dieser von Kronos noch immer behaupteten Einzigkeit folgt auch, daß er keinen Gott nach sich und außer sich dulden, sich nicht in die Succession, in das Geschichtliche ergeben will, sowie aus diesem Widerstreben gegen alle Succession erhellt, in welchem Sinn Kronos Gott der Zeit ist und in welchem nicht. Nämlich er ist nicht etwa, wie dieß insgemein verstanden wird, Gott der wirklichen Zeit, im Gegentheil ist er der die wirkliche Zeit verneinende, der für sich die Zeit abweisende, nicht in

die Zeit wollende. Indem er selbst nicht zur Vergangenheit werden will, hindert er den Aufschluß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. in wirkliche Zeit; denn wirkliche Zeit ist nur gesetzt, indem uno eodemque actu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt werden, d. h. wirkliche Zeit gibt es erst, indem irgend etwas als Vergangenheit gesetzt wird; er ist also nur der Gott der noch nicht aufgeschlossenen wirklichen, nur der Gott der chaotischen, ihre Geburten immer wieder verschlingenden Zeit; er ist die mit der Zeit allerdings ringende, aber sie nicht zugebende Simultaneität, also keineswegs die fortschreitende, alles hervorbringende, aber auch wieder verschlingende Zeit. Wenn Kronos seine eignen Geburten verschlingt, so ist dieß nicht in dem Sinn, in welchem die Zeit eben das, was sie hervorgebracht hatte, auch wieder zurücknimmt. Denn Kronos bringt nichts hervor, verschlingt seine Kinder schon in der Geburt, noch eh' sie das Licht erblicken, nicht wie die Zeit, welche ihre Kinder gebiert, existiren läßt, und dann wieder verschlingt. Daher ich gelegenheitlich zum voraus bemerken will, daß jenes Verschlingen der eignen Kinder, welches wir später in der griechischen Theogonie antreffen werden, etwas weit Bestimmteres ist, als nur ein zufällig gewählter Ausdruck, um jene allgemeine Eigenschaft der Zeit auszudrücken, daß sie nämlich immerfort gebiert und das Geborene wieder zurücknimmt. Aus der Idee des Zeitgottes glaubte man auch erklären zu können, daß Kronos in alten Bildwerken mit einer Sichel vorgestellt ist; diese soll nämlich die alles mähende Sichel der Zeit seyn. So noch Buttmann. Ich erinnere mich wohl in neueren Allegorien u. s. w. diese allegorische Bezeichnung der Zeit gesehen zu haben, ob sie aber auch antik ist, ist mir nicht bekannt. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß jene Sichel nur das bekannte Werkzeug andeuten soll, mit welchem Kronos den Vater Uranos entmannt hat, und die man z. B. auf der Insel Zankle vorzeigte.

Noch immer also, weil er weder durch äußeren (successiven) noch durch inneren (simultanen) Polytheismus bezwungene Einzigkeit ist — noch immer ist Kronos Gegenstand einer streng an der Einzigkeit haftenden Verehrung, eines relativen, nur auf den ausschließlich und inso-

fern freilich nicht auf den wahrhaft Einen Gott sich beziehenden Monotheismus. Als solchen finden wir ihn unter dem Namen eines Himmelsköniges (Baal, Moläch) als den Gott der Kananäer, Phönikier, Tyrer, Karthager, deren Mythologie daher ganz diesem Moment der theogonischen Bewegung angehört. Darum ist er aber doch keineswegs dem Uranos gleichzuhalten, sondern schon der näher bestimmte und eingeschränkte Uranos. Wenn daher der unendliche, alles erfüllende, eben darum bildlose Gott der früheren Zeit sich in Kronos bereits zur bestimmten, individuellen Gottheit zusammengezogen hat, so ist zu erwarten, daß hier das Bewußtseyn auch schon den ersten Schritt wage zu einer bildlichen Darstellung.

Daß dieß ein großer und bedeutender Schritt ist, brauche ich nicht zu bemerken. Ebenso natürlich wird es aber seyn, daß diese Bilder noch als höchst unförmliche erscheinen, nicht, wie man dieß insgemein erklärt, wegen Rohheit der Kunst, sondern weil das Bewußtseyn sich sträubt den Gott in menschenähnliche Gestalt einzuschließen, und im Gegentheil den Gott um so weniger zu entweihen glaubt, je entfernter von allem Menschlichen sie ihn darstellt, je weniger sie ihm menschenähnliche Züge mittheilt. Damit stimmt alles überein, was wir von den Bildern des Moläch unter den Kananäern, Karthagern und selbst den Israeliten wissen. Aelter aber als alle Bilder, und noch der frühesten Zeit angehörig, ist die Verehrung, welche ganz unförmlichen, unorganischen und besonders von Menschenhänden unbearbeiteten Massen erzeigt wurde. Denn in dem leblosen Gediegenen, dem rein Massenhaften, an welchem die Form noch am wenigsten Theil hat oder als zufällig erscheint und auch innerlich das Geistige am meisten getödtet und verfinstert sich zeigt, in diesem konnte man am ehesten den in sich selbst verschlossenen, aller Geistigkeit widerstrebenden, auf der Materie bestehenden Gott gegenwärtig glauben. Es gehört hieher die selbst in Griechenlands Urzeit den *λίθοις ἀργοις*, d. h. den unbehauenen und besonders von Menschenhand unberührten Steinen, erzeigte Verehrung. Denn wie der dem ausschließlichen Gott entgegenstehende, relativ geistige Gott als Herr und als Freund alles Menschlichen erscheint — selbst in dem Namen

des Dionysos wird ein Kenner des Arabischen leicht diese Bedeutung entdecken, und ich nehme keinen Anstand, diese schon früher gemachte Bemerkung zu wiederholen[1], da es nach Herodotos gewiß ist, daß Dionysos zuerst von den Arabiern als besondere Persönlichkeit unterschieden wurde, wie denn die andern Namen des Gottes, z. B. Bassareus, nach Pococke selbst der Name Bacchos offenbar arabischen Ursprungs sind; doch dieß im Vorbeigehen — auch unabhängig von dieser Etymologie, ist Dionysos der Herr und Schöpfer des wahrhaft menschlichen Lebens, der dem Menschen und der Menschlichkeit holde. — Da nun Kronos zunächst der den Dionysos ausschließende Gott ist, so erscheint er eben darum selbst als der dem Menschlichen sich entgegenstellende Gott, und hinwiederum alles Menschliche erscheint als gegen ihn feindlich. Der Mensch als der, in dem jenes Princip zu sterben, zu exspiriren bestimmt ist, oder um einen kühnen herakleitischen Ausdruck zu gebrauchen, der Mensch, der den Tod dieses Gottes (nämlich dieses falschen Gottes, dieses Ungottes) zu leben bestimmt ist, der Mensch erscheint deßhalb als Feind dieses Gottes, und nur was am weitesten von allem Menschlichen entfernt ist, scheint noch den verschlossenen, allem geschiedenen Leben, und so besonders dem menschlichen Leben, abholden Gott vergegenwärtigen zu können. Dennoch ist diese Verehrung unförmlicher Massen, solang sie noch ein wirklicher Moment der theogonischen Bewegung ist, nicht als Fetischismus zu bezeichnen. — Dieses Wort ist überhaupt in neuerer Zeit ganz ungebührlich ausgedehnt worden. Ursprünglich brachten es die Portugiesen, aus der Sprache der Neger am Senegal, mit nach Europa. In der Negersprache bedeutet Fetisso einen Zauberklotz. Man sollte also das Wort Fetischismus überhaupt nur von der auf unorganische Massen oder Körper sich beziehenden Verehrung brauchen. Aber besonders seit Des Brosses, dessen Schrift sur le Culte des Dieux Fetiches ein Hauptbuch über diese Materie ist und das Wort Fetischismus erst allgemein verbreitet hat, seitdem besonders wird das Wort Fetischismus gegen seinen ursprünglichen Sinn viel zu allgemein gebraucht, indem es schon Des Brosses auch auf den

[1] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 149.

Thierdienst ausdehnte. Späterhin haben es andere noch weiter getrieben, und z. B. auch die Sonne, inwiefern sie göttlich verehrt wurde, einen Fetisch genannt, in der neuesten Zeit hat man sogar die griechischen Götter für bloße verwandelte Fetische, den griechischen Cultus als einen bloß idealisirten Fetischismus zu erklären versucht, was ich für nichts anderes als eine wahre Barbarei halten kann. Man sollte also 1) dieses Wort überhaupt wieder zurückführen oder ausschließlich anwenden auf die unorganischen Massen erzeigte Verehrung; 2) aber sollte auch in diesem Sinne das Wort ausschließlich für jene Stämme oder Völkerschaften vorbehalten werden, die gerade bei diesem Moment des theogonischen Processes ausgeschieden wurden, und fortan nicht mehr als lebendige Glieder desselben zählten, sondern der Vergangenheit anheimgefallen sind, wie wir den Fetischdienst als feste, stehen gebliebene Form nur unter solchen Völkerschaften finden, die seit undenklichen Zeiten von der lebendigen Bewegung, in welcher allein die Menschheit als solche sich erhält und fortdauert, vollkommen ausgeschlossene, schlechthin ungeschichtliche Völker sind, wie der größte Theil der Negerstämme, aus deren Sprache das Wort genommen ist, und denen man daher auch den Begriff allein lassen sollte. Hieraus erhellt denn auch, daß der eigentliche Fetischismus, d. h. der Fetischismus, inwiefern wirklich in ihm nur noch der todte Klotz oder der todte Stein oder eine Vogelfeder oder Klaue verehrt wird, nicht als ein wirklicher Moment der eigentlichen mythologischen Bewegung betrachtet werden kann. Ein mythologischer Moment liegt ihm allerdings zu Grunde, aber in ihm eben hat er aufgehört Moment der mythologischen Bewegung zu seyn. Er existirt nur unter jenen Völkern, die bei diesem Punkt der theogonischen Bewegung gleichsam als bloße, fortan nur todte und stillstehende Produkte ausgeschieden wurden. In dieser ganzen Entwicklung hat jede Affektion des Bewußtseyns nur Sinn an ihrer Stelle; sowie diese Stelle, dieser Moment des Bewußtseyns zurückgelegt ist, wird sie gleichsam sinnlos (wie der Stein sinnlos wird, der in seiner Zeit eine Bedeutung für die Bewegung hatte, uns jetzt nichts mehr sagt, uns gleichgültig ist). Es verhält sich also mit dieser Verwandlung, welche

einem Moment der theogonischen Bewegung widerfährt, sowie er zur Vergangenheit wird, nicht anders, als mit den Verwandlungen, die wir auch in der großen Entwicklungsgeschichte der Erde annehmen müssen, in der die Geologen eben darum so vieles nicht erklären können, weil sie jedes Gebild, jede Formation als ursprünglich das seyend denken, was es doch erst wurde, indem es durch eine fortschreitende Entwicklung als vergangen gesetzt wurde. Denn das, was einmal als Vergangenheit ausgeschieden ist, wird dadurch selbst ein anderes, und ist nicht dasselbe, was es zuvor war, als es noch lebendiges Glied der Fortschreitung war, — eine sehr wesentliche Bemerkung, die vieles jetzt Unbegreifliche erklärt, die man aber erst dann anzuwenden wissen wird, wenn die allgemeinen Gesetze des Werdens und Entstehens, wie sie in der gegenwärtigen Untersuchung zwar nirgends ausgesprochen, aber überall angedeutet und in der Anwendung gezeigt werden, wenn diese zu allgemeiner Anerkennung werden gelangt seyn.

In einem ganz andern Sinne gewiß stand der Hellene, der den *λίθοις ἀργοις* eine gewisse Verehrung erwies, auf dieser Stufe als der eigentliche Fetischdiener auf derselben steht, der auf ihr stehen geblieben, aber eben dadurch von dem lebendigen Proceß ausgeschieden wurde. So blieb auch von dem ursprünglichen geistigen Zabismus, nachdem die theogonische Bewegung einmal diesen Moment verlassen hatte, gleichsam als ein Residuum oder caput mortuum die bloße materielle Sternenverehrung zurück. Der verwirrende Irrthum ist aber jene von der Geschichte ausgestoßenen und insofern allerdings ungeschichtlichen Völker, zu denen auch die Fetischanbeter gehören, diese ungeschichtlichen Völker mit den vorgeschichtlichen zu verwechseln. In Folge dieses Irrthums hat man sich berechtigt gehalten, den Fetischismus eben als das Ursprünglichste anzusehen, wie nicht bloß G. Hermann, sondern vor und nach ihm die bei weitem meisten Erklärer gethan haben. Doch weiß ich nicht, wodurch in der neuern Zeit diese Hypothese zu einer solchen Gewißheit oder Evidenz gelangt ist, die sie berechtigt, neuerdings sogar in eine christliche Dogmatik aufgenommen zu werden. Wenn man einmal solche von allem geschichtlichen Leben ausgestoßene Racen, die,

wie gesagt, nur als todte Residua eines frühern, ihnen selbst nicht mehr begreiflichen, ja nicht einmal erinnerlichen Processes stehen geblieben sind, wenn man einmal diese gleichsam zu Musterbildern der ursprünglichen Menschheit erheben will, so ist nicht einzusehen, warum man nicht gleich noch tiefer herabsteigt, und das Bild der allerfrühesten Religion bei jenen Wilden des Laplata-Stromes aufsucht, die nach Azara gar keine haben, d. h. schlechterdings nichts, nicht einmal Holz und Steine verehren.

Eine analoge Bemerkung ist hier einzuschalten über den eigentlichen Begriff des Götzendienstes. In dem ursprünglichen, noch lebendigen theogonischen Bewußtseyn gibt es keine Götzen. Das Bewußtseyn meint und will in den unwillkürlich ihm entstehenden Göttern doch eigentlich immer nur den lebendigen Gott. Aber sowie der Moment der ersten lebendigen Erzeugung vorüber ist, und diese Bilder nur noch als Erzeugnisse und Vergangenheit dastehen, werden sie zu Götzen. Inwiefern jedoch todte Naturformen, in welchen Götter verehrt werden, etwas schon an sich Ungeistiges sind, das menschlich-schöne Götterbild des Hellenen dagegen, wie es an sich geistig ist, auch immer wieder neu geistig aufgefaßt und reproducirt werden kann, insofern wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man sagte, alle Götter jener Art seyen Götzen, die der Hellenen allein seyen wahre Götter.

Ich kann von diesem Punkte nicht hinweggehen, ohne noch eine allgemeine, auch auf ähnliche Fälle anwendbare Bemerkung hinzuzufügen.

Vergleicht man die auf concrete Naturgegenstände sich beziehende Verehrung mit dem ursprünglichen, den reinen Mächten des Himmels geweihten Dienst, so erscheint die Menschheit in jener als tief gesunken, und diese Verehrung erscheint als ohne Vergleich reiner und geistiger. Dennoch, wenn man nicht auf den einzelnen Punkt, sondern auf die ganze Linie der Fortschreitung sieht, so liegt dieser Moment des Bewußtseyns wirklich auf dem Punkt des Uebergangs und Fortschreitens ins Höhere, nämlich in den idealen Polytheismus, der allerdings höher steht, als jener bloß reale des Anfangs. Sie können hieraus die für viele Fälle anwendbare Regel entnehmen, daß in einer stufenweise fort-

schreitenden Bewegung der Anfang einer höheren Stufe gegen das Ende einer früheren nothwendig zurücksteht, d. h. auf seiner Stufe unvollkommener ist, als das Ende der vorhergegangenen in seiner Stufe, daß insofern kein Fortgang ohne scheinbaren Rückgang, der nur gleichsam als Anlauf zu betrachten ist, der nöthig ist, um das in der höheren Stufe Gewollte zu erreichen. Diese Bemerkung kann Täuschungen beseitigen, denen man unterworfen seyn könnte im Entwerfen natürlicher Systeme in der Thier- oder Pflanzengeschichte; sie kann auch zum Trost dienen, wenn wir auf einer höheren Stufe wieder Meinungen oder Tendenzen hervortreten sehen, die wir längst beseitigt glauben mußten, die aber doch ihre letzte und vollkommene Ueberwindung noch erwarten. Es gehört hieher auch die Frage: ob ein stetiges oder ein durch scheinbare Rückgänge unterbrochenes Fortschreiten des Menschengeschlechts stattfinde.

Bisher haben wir die Natur des Gottes zu bestimmen gesucht, der dem gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns entspricht. Jetzt untersuchen wir näher den Zustand des Bewußtseyns selbst, welches in dieser Mitte zwischen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geistigen, dessen Anhauch es nicht widerstehen kann, als das in sich selbst irre und zweifelhafte erscheint, als in die Angst gesetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß. Nicht aus, denn es kann sich nicht völlig dem blinden Seyn und der Aeußerlichkeit überlassen, weil es den Anmuthungen des andern, des relativ geistigen Gottes nicht ganz widerstehen kann; nicht ein, denn es kann von dem Seyn, mit dem es selbst und zugleich der Gott ihm verwachsen ist, nicht lassen, außer unter den schmerzlichsten Empfindungen. Es empfindet die Trennung von dem Gott als eine blutige Zerreißung, die in einigen diesem Moment angehörigen Religionen sogar durch wirkliche äußerliche Verwundung dargestellt wurde. So erzählt das erste Buch der Könige[1], daß die Priester des Baal, als ihr Gott sie nicht hört, laut rufen und sich ritzen mit Messern und Pfriemen nach ihrer Weise, daß das Blut darnach geht. Der Zusatz „nach ihrer Weise" zeigt an, daß

[1] Kap. 18.

dieß nicht etwas Zufälliges oder Außerordentliches, sondern ein gewöhnlicher Gebrauch war. Von denselben wird erzählt: Sie hinketen um den Altar, den sie dem Baal erbaut hatten. Es ist früher im Allgemeinen bemerkt und an andern schlagenden Beispielen gezeigt worden, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit das Bewußtseyn sein Gefühl von dem Gott durch Gebärden, Bewegungen und äußere Handlungen, gleichsam mimisch, ausdrückt, und so werden wir wohl nicht irren, wenn wir sagen, daß auch dieses Hinken nicht ohne Bedeutung war; und was anders konnte es wohl ausdrücken, als das Gefühl des bereits einseitig statt allseitig, wie er zuvor war, gewordenen Gottes — einseitig, weil ihm nun schon eine andere Potenz entgegen steht, da er zuvor das einzige, das ausschließlich Seyende war? Auf gleiche Weise läßt auch die griechische Mythologie den Hephästos in der Versammlung der olympischen Götter als hinkend erscheinen, denn auch er ist ein ehemals allwaltender, aber in der Folge durch die entstandene ideale Götterwelt gleichsam einseitig gewordener Gott, wovon die Spur noch in dem griechischen Mythos liegt, daß ihn Zeus, also der Gott der idealen Götter vom Himmel, d. h. vom Sitz des Allwaltenden und Einen, auf die Erde geschleudert und er davon hinkend geworden sey. Alle Andeutungen der Mythologie sind von unendlicher Naivetät, welche daher unsere in allen Stücken überkünstliche Zeit kaum mehr richtig aufzufassen im Stande ist.

Sollte also das Bewußtseyn von dem Seyn lassen, in das ihm der Gott versunken ist, so könnte dieß ohne eine blutige Zerreißung nicht geschehen; will es aber an dem Seyn festhalten, so empfindet es die schmerzlichen Wehen, die der vergeistigte Gott über es verhängt, so daß es weder von dem Seyn lassen noch in dem Seyn bleiben kann. Hier finden sich daher zuerst alle Zeichen und Erscheinungen jenes Zustandes, den die Griechen mit dem Wort Deisidämonia bezeichnen, für das wir bis jetzt im Deutschen kein völlig entsprechendes Wort haben. Denn Aberglaube, wie es gewöhnlich übersetzt wird, ist zu allgemein. Gottesfurcht aber, wie man es wohl auch übersetzt — außerdem, daß es das Wahre und Rechte, die dem Menschen zustehende und geziemende

Gesinnung anzeigt, von der die Deisidämonia nur eine falsche und verkehrte Erscheinung ist — Gottesfurcht zeigt außerdem nur die Furcht vor dem Gott an, aber Deisidämonia ist etwas ganz anderes, sie ist nämlich Furcht oder Angst für den Gott, Angst, den Gott zu verlieren; denn offenbar liegt in dem Begriff der Deisidämonia ein Gefühl von Zweifelhaftigkeit, wie auch das Etymologicum magnum und Suidas das Wort *δεισιδαίμων* ganz richtig erklären durch *ἀμφίβολος περὶ τὴν πίστιν καὶ οἱονεὶ δεδοικώς*: einer, der wegen seines Glaubens zweifelhaft und wie in Furcht ist, der gleichsam aus Angst nicht genug zu thun weiß, der alles thut, um die Realität des Gottes festzuhalten und sich derselben zu versichern, sie zu bethätigen, der daher, wie Clemens von Alexandrien das Wort erklärt, alles vergöttert, Holz und Stein, und in dem der Geist und der nach der Vernunft lebende Mensch völlig geknechtet (unterjocht) ist[1]. Deisidämonia ist daher Furcht in Ansehung des Gottes. Wir müssen demnach sagen: Gottesangst. Dieß allein drückt den Zustand des zweifelhaft, an dem realen Gott irre gewordenen und ihn doch immer fest zu halten strebenden Bewußtseyns aus. Denn angstvoll, eifersüchtig, ja mit tödtlichen Waffen hütet das Bewußtseyn den in das Seyn versunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott sich öffnende Gemüth mit seinem Schrecken, dergestalt, daß es die erste Ahndung der Freiheit von dem es erdrückenden realen Gotte, daß es, sage ich, diese erste Anwandlung als Blut heischende Schuld empfindet. Darum fallen hier die ersten blutigen Sühnopfer; ja zuerst diesem alles, was seine Einzigkeit bedroht (Uranos hatte keine andere Potenz außer sich), wie Feuer verzehrenden Gott fällt der freie Mensch selbst als Opfer, gleichsam jenem milderen Gott zum Trotz, der ein Freund des Menschen ist, und zur blutigen Versöhnung der Schuld, die er sich dadurch zugezogen, daß er dem andern Gott Raum gegeben. Genug, früher als

[1] *ὁ πάντα θειάζων, καὶ ξύλον καὶ λίθον· καὶ πνεῦμα ἄνθρωπόν τε λογικῶς βιοῦντα καταδεδουλώμενος.* Cf. Suicer. Th. E. p. 828 (man denkt sich bei der Uebersetzung dieser Stelle das *κατα* in *καταδεδουλωμένος* vor *πνεῦμα* und *ἄνθρωπον*).

dem Kronos blutete kein Menschenopfer. Doch sind es keineswegs bloß Menschenopfer überhaupt, die dem Gott fallen, es sind bestimmte Opfer, die ihm vorzüglich gebracht werden, und dieser sehr specielle Zug ist nicht zu vernachläßigen, denn er dient vielleicht, uns eine Seite der Kronoslehre aufzuschließen, die uns sonst verborgen geblieben wäre, und so, erst vollständig, was bis jetzt nicht der Fall war, sie zu begreifen. Was ich bis jetzt über den Zustand des Bewußtseyns gesagt, ist mehr philosophisch und allgemein, aber die Untersuchung, zu der wir jetzt fortgehen, wird uns erst in die specielle und die historische Beschaffenheit der Kronoslehre vollends einführen.

Es ist nämlich unleugbar und beruht auf den unwidersprechlichsten Zeugnissen, daß unter den schon genannten Völkern, die diesem Moment des Bewußtseyns angehören, dem Gott desselben, also dem Kronos, Kinder, unter diesen vorzugsweise Knaben, und unter diesen wieder vorzugsweise die ersten, ja die eingebornen Söhne geopfert wurden. Besonders in Zeiten öffentlicher Unglücksfälle und dringender allgemeiner Noth wurde der theuerste, der erste Sohn, selbst der Könige, zum Opfer gebracht. Dieß erzählt z. B. das 2. Buch der Könige[1] von einem König der Moabiter, also eines zu dem allgemeinen Stamm der Kananäer gehörigen Volks, den die vereinigten drei Könige von Israel, Juda und Edom in seine letzte Stadt zurückgedrängt haben; dieser nimmt, wie es heißt, seinen ersten Sohn, der an seiner Statt sollte König seyn, und schlachtet ihn auf der Mauer zum Brandopfer. Entsetzt ob dem Greuel ziehen die drei Könige ab, die übrigens zu andern Zeiten selbst nicht frei waren von diesem Greuel. Die Griechen erzählen eben dasselbe vielfältig von den Karthagern, und sie nennen den Gott, welchem diese das tiefste Gefühl empörenden Opfer gebracht wurden, ausdrücklich Kronos. So schon Sophokles in einem Fragment, das Hesychius aufbewahrt hat, ferner der Verfasser des für platonisch ausgegebenen Gesprächs Minos[2]. Man sollte diese Aeußerungen nicht unter dem Vorwande übersehen, daß der Grieche nur den Namen seines

[1] Kap. 3.

[2] p. 315, C. Vgl. Grotius zu Deuteron. 18, 10.

Kronos auf den durch Knabenopfer versöhnten Gott der Karthager übertragen habe, gleich als wäre der Begriff des Kronos ein zufälliger, und nicht vielmehr in der mythologischen Entwicklung nothwendiger, wodurch sich auch allein die gleiche Erscheinung desselben unter ganz verschiedenen gleichzeitigen Völkern erklärt. Jene Aeußerungen des Griechen sind auch darum bemerkenswerth, weil sie die Vorstellungen zeigen, welche sie selbst von dem Kronos ihrer Theogonie sich gemacht haben, der für sie, wie gesagt, eine bloße Vergangenheit ist, wie ihn ein altes großgedachtes Bildwerk nur durch den leeren Thron und durch von Genien getragene Bruchstücke des zerbrochenen Rads, der immer in sich selbst zurücklaufenden (nicht fortschreitenden) Bewegung[1] darstellt, und von dessen Unthaten, wie eine Stelle des Plutarch beweist, nur in den Mysterien etwas mehr verlautete[2] (aus der öffentlichen Mythologie war er verschwunden). Auf jeden Fall zeigt sich in dieser Benennung des karthagischen Gottes das richtige Gefühl, nach welchem die Griechen empfanden, daß die ältesten Götter ihrer Theogonie keine anderen seyen, als die von den Barbaren vorzugsweise oder ausschließlich verehrten.

Diodor von Sicilien, dessen Erzählung durch den von Lactantius angeführten Pescennius Niger bestätigt wird, erzählt von den Karthagern insbesondere, daß sie nach einer von dem König Agathokles erlittenen Niederlage zweihundert Kinder der Vornehmsten dem Kronos opferten[3]. Justinus erzählt Aehnliches bei Gelegenheit einer Pest, und fügt die bedeutungsvollen Worte bei: Quippe homines ut victimas immolabant et impuberes (quae aetas etiam hostium misericordiam provocat) aris admovebant, pacem Deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita Dii rogari maxime solent[4]. Bekannt ist der Vers des Ennius:

[1] wenn das, was man als das zerbrochene Rad deuten kann, nicht etwa die große Sichel ist, von der die Theogonie ausdrücklich redet, v. 179. 180. (So in einem älteren Msc. D. H.)

[2] de Isid. et Osir. c. 25: *Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις (— οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ τῶν Τυφωνικῶν).*

[3] Diod. Sic. L. XX, c. 14. Lactantius, Institut. Lib. I, c. 21.

[4] Justinus e Trogo Pomp. Lib. XVIII, c. 6.

Et Poeni soliti sos (statt suos) sacrificare puellos.

Nach einer Stelle in der Lobrede des Eusebius auf Constantin d. G. pflegten die Karthager sogar jährlich die geliebtesten und eingebornen Kinder dem Kronos zu opfern[1]. Hier wird noch ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß es die geliebtesten und eingebornen Kinder waren, die zum Opfer erwählt wurden. Betreffend die Art dieses Opfers, so läßt sich zwar nicht beweisen, daß allgemein und jederzeit, aber es ist doch, besonders nach den ausdrücklichen Zeugnissen des A. T., nicht zu zweifeln, daß die dem Moläch, d. h. dem Kronos der Kananäer, insbesondere geopferten Knaben lebendig verbrannt wurden[2].

Wie soll man sich nun diesen schauderhaften Gebrauch und zwar in allen Umständen erklären? Denn es ist hier nicht bloß von Menschenopfern, Anthropothysie überhaupt, es ist von Hyothysie und davon die Rede, daß Söhne geopfert wurden, und auch nicht bloß davon, sondern daß vorzugsweise die geliebtesten und daher zumal die erstgebornen oder gar eingebornen Söhne als Opfer dargebracht wurden. Dieser letzte Zug darf um so weniger als zufällig betrachtet werden, je mehr dieser der männlichen Erstgeburt in Bezug auf Opfer ertheilte Vorzug der ganzen Zeit gemein ist, in welche Kronos gehört. Nach dem mosaischen Gesetz, dessen Ursprung eben in diese Zeit fällt, war jede männliche Erstgeburt der Thiere dem Herrn heilig und mußte geopfert werden; die menschliche allein ausgenommen, doch mußte diese gelöst werden[3].

Es ist höchst auffallend, daß jener grausame Gebrauch so ganz

[1] *Κρόνῳ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων.* Euseb. orat. de laudat. Const. M. p. 756.

[2] Dieses ist auch aus einer Erzählung zu nehmen, die sich in den Fragmenten des Sanchuniathon (Sanch. Fragm. ed. Orelli, p. 41.) findet, wo beschrieben wird, wie ein König seinen eingebornen Sohn bei großer über das Land gekommener Kriegsgefahr feierlich verbrannte. Die Erzählung lautet: *ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης Ανοβρὲτ λεγομένης, υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ιεοὺδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι, κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν, βασιλικῷ κοσμήσας σχήματα τὸν υἱὸν, βωμὸν δὲ κατασκευασάμενος κατέθυσεν.*

[3] 2. Mos. 13, 2. vgl. mit v. 29.

vorzüglich auch das Volk Israel ergriffen hat; noch auffallender, wie es durch einen der Propheten nicht weniger als an drei verschiedenen Stellen[1] Jehovah den Kindern Juda vorwirft: Sie haben im Thal Hinon dem Baal Höhen gebaut, ihre Kinder ihm zu verbrennen, „welches, sagt Jehovah, ich ihnen weder geboten noch davon geredet noch in Sinn genommen habe", oder wie es an der andern Stelle heißt: „Es ist mir nie in den Sinn gekommen, daß sie solche Gräuel thun sollten", — Reden, in denen offenbar anerkannt ist, daß die Israeliten durch dieses Opfer ihrer Kinder ein göttliches Gebot, sogar ein Gebot des Jehovah zu erfüllen glaubten, wodurch wir erst hineinsehen in die Tiefe des Irrthums, dem das menschliche Bewußtseyn in jener Zeit unterworfen war.

Am fernsten Anfang dieser Zeit wird Abraham, wie die Genesis sagt, — nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, sondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, versucht[2], der ihm sagt: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morijah und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde", — und Abraham hebt schon das Messer auf, den Sohn zum Brandopfer zu schlachten, als ihm der erscheinende Jehovah, Engel des Jehovah (also nicht Elohim) vom Himmel zuruft, die Hand nicht an den Sohn zu legen; denn sagt er: „nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast des einzigen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen"[3].

Dieß alles, wie wir es nun auch übrigens erklären mögen, deutet wenigstens darauf hin, daß jener Gebrauch, die Söhne, und zwar vorzüglich die einzigen und erstgebornen als Opfer darzubringen, daß dieser Gebrauch, zu dem alle Völker jener Zeit, zu dem selbst Israel und Juda, trotz der ausdrücklichsten Verbote, sich hinreißen ließen, einen tiefern und allgemeineren Grund hatte, als man sich insgemein zu denken gewohnt ist.

In der griechischen Theogonie wird Kronos vorgestellt als seine

[1] Jeremias 7, 31. 19, 5. 32, 35.
[2] Vgl. Einl. in die Phil. der Myth., S. 164.
[3] 1 Mos. 22, 12.

eignen Kinder, die Götter einer spätern, ihn zu verdrängen bestimmten Zeit verschlingend. Es war daher natürlich, auf den Gedanken zu kommen, die Söhne seyen ihm als dem Gott geopfert worden, der seiner eignen Söhne nicht verschont habe. So schon Diodor von Sicilien[1]. Einige Neuere dagegen, z. B. auch Buttmann, dessen Abhandlung über Kronos in den Denkschriften der Berliner Akademie steht, glaubten vielmehr umgekehrt jene Vorstellung der griechischen Theogonie aus dem Gebrauch erklären zu können: — weil man dem Kronos Kinder geopfert, habe man ihn als den Knaben fressenden, verzehrenden Gott gedacht. Hiebei wird also gerade das Unbegreiflichere, nämlich jener Gebrauch selbst unerklärt gelassen, das weit Begreiflichere dagegen und mehr als Eine Erklärung Zulassende — nämlich jene Vorstellung der griechischen Theogonie — glaubt man erklären zu müssen, zum Beweis, daß es meist den Philologen mehr darum zu thun ist die schriftlichen Denkmale des Alterthums als das Alterthum selbst zu erklären. Was jenes dem Kronos zugeschriebene Verschlingen der eignen Söhne in der Theogonie betrifft, so muß die Erklärung der künftigen Erörterung der griechischen Göttergeschichte vorbehalten bleiben. Aber um auf Diodor zurückzukommen, so kann der unter so vielen vorgriechischen Völkern herrschende Gebrauch der Kinder-Opfer daraus nicht erklärt werden, daß nach der griechischen Theogonie Kronos die eignen Kinder verschlungen hat. Denn 1) von einem solchen Verschlingen der eignen Söhne wissen die Götterlehren dieser (vorgriechischen) Völker nichts, und können nichts davon wissen. Denn jene Söhne, welche die griechische Theogonie von Kronos verschlingen läßt, sind wirkliche, spätere Götter, Zeus, Poseidon, Hades; von nach-kronischen Göttern wissen aber jene Völker nichts, die bei Kronos stehen blieben. 2) Wäre damit noch immer nicht jener besondere Zug erklärt, daß die erstgebornen und einzigen Söhne geopfert wurden. Denn der Kronos der Theogonie verschlingt alle seine Kinder ohne Unterschied, also nicht seinen einzigen Sohn, und auch seine weiblichen Kinder. Im A. T. kommt freilich vor, daß auch Töchter dem Baal geopfert wurden — von Israeliten — aber die schon

[1] Lib. XX, 14.

angeführten Zeugnisse von Profanscribenten lassen nicht zweifeln, daß bei den feierlichsten Opfern, der Karthager z. B., vorzugsweise die einzigen oder die erstgebornen Söhne dargebracht wurden. Angenommen also, daß wir auf diesen besondern Zug mit Recht die Wichtigkeit legen, die wir ihm zugestehen, wie soll er erklärt werden?

Ich gestehe gern, daß diese Erklärung nicht leicht ist, daß sie gewagter erscheinen kann, als alles Bisherige. Indeß es kommt auf den Versuch an, und nachdem wenigstens jene Thatsache des Opfers selbst außer allen Zweifel gestellt ist, da, wie Eusebius in der schon angeführten Lobrede versichert, diese Opfer bei den Phönikiern sogar jährlich stattfanden, also eine beständig wiederkehrende Feierlichkeit waren, da ferner feierliche Handlungen, durch die irgend ein Gott verehrt wird, wie wir nun schon in mehreren Beispielen gesehen haben, Nachahmungen von Thaten, Handlungen oder Verhältnissen des Gottes selbst sind, so scheint es, können jene jährlichen Opfer nur einem Gott gegolten haben, der den eignen, eingebornen Sohn zum Besten der Menschheit hingegeben hatte. Wir werden also hier zuerst auf die Idee von einem Sohne, und zwar von einem eingebornen Sohne des Kronos geführt. Läßt sich nun dieser nachweisen? In welcher Gottheit oder welchem gottähnlichen Wesen werden wir ihn erkennen? Wohin können wir ihn setzen, welche Stelle ist für ihn gleichsam frei und offen? Als der eingeborne Sohn kann er nicht einer von den Kronossöhnen seyn, deren mehrere sind — nicht einer jener substantiellen Götter, welche die griechische Theogonie als Söhne des Kronos nennt.

Aber der gegenwärtige Moment des Bewußtseyns gehört auch in der That schon nicht mehr dem Kronos allein an. Auch der andere, der befreiende Gott, den wir nun schon mit dem allgemeinen Namen Dionysos bezeichnet haben, hat schon Theil an dem gegenwärtigen Zustand. Noch immer, seit jenem Moment der Katabole haben wir ihn in allen Mythologien nachgewiesen. Sollte er in der Kronoslehre gar nicht vorkommen? Und wenn er in ihr vorkommt, kann sie ihm zu Kronos ein anderes Verhältniß geben, als das des Sohnes, und zwar des eingebornen? War doch gleich in seiner ersten Erscheinung der

befreiende Gott das Kind der Urania, d. h. des nun relativ, potentiell oder weiblich gewordenen Gottes. Wir haben sein Daseyn nachgewiesen bei den Babyloniern — wenigstens indirekt —, ausdrücklich anerkannt bei den Arabiern. Sollte keine Spur desselben unter den Phönikiern seyn, die doch ein späteres und zugleich das den eben genannten Völkern zunächst in der Geschichte hervortretende Volk sind?

In der That, wenn es noch zweifelhaft scheinen kann, ob der befreiende Gott als Sohn des Kronos in dieser Mythologie erscheine, wenigstens, daß er überhaupt in ihr vorkommt, ist außer Zweifel. Er kann ihr nicht fehlen, und er fehlt ihr auch nicht, wenn er gleich nicht so leicht uns auf den ersten Blick erkennbar ist, wie anderwärts. Denn natürlich verändert sich seine Stellung mit jedem Moment, da sein Verhältniß gegen den realen Gott nicht dasselbe bleibt. Also muß er freilich in diesem Moment, wo er dem wieder männlich gewordenen realen Gott — dem Kronos — entgegensteht, anders erscheinen als in jenem früheren, wo er mit der weiblichen Urania für das Bewußtseyn zu Einer Gottheit verschmolz. Die weibliche und die ihr entsprechende männliche Gottheit verhielten sich dort als bloße Correlate, wo eines das andere einschloß und forderte, nicht als Gegensätze; — noch war der Kampf nicht entzündet, den wir in dem gegenwärtigen Moment erkennen. An die Stelle der Urania ist Kronos getreten. Dieser kann den befreienden Gott, den ein früheres Moment geboren hatte, zwar nicht mehr vom Seyn, wohl aber von der Gottheit ausschließen, die ihm zusteht und die Kronos ihm versagt, vorenthält, so daß er gezwungen ist, der Gottheit sich zu entäußern, Knechtsgestalt anzunehmen und in dieser Entäußerung zu verharren. In dieser Gestalt also — der einzigen, die, wie ich gezeigt habe, der befreiende Gott in diesem Moment annehmen oder zeigen kann, — in dieser Gestalt, nicht in der Gestalt eines Gottes, sondern einer zwischen dem Gott und den Menschen stehenden, beiden gleichsam dienenden Persönlichkeit, in der Gestalt eines solchen Mittelwesens, das die Gottheit sich zu erwerben, zu erkämpfen hat, finden wir ihn wirklich in der phönikischen Mythologie. Er erscheint als Melkarth mit seinem phönikischen Namen,

— den Griechen als *Μελίκαρθος*: von ihnen verglichen und auch in der That vergleichbar dem griechischen Herakles. Doch bitte ich, diese Verwandtschaft oder Aehnlichkeit, über die ich mich in der Folge besonders erklären werde, einstweilen ganz bei Seite zu setzen.

Die Bedeutung des Namens Melkarth ist sicher und beruht nicht auf Conjektur. Wir kennen die phönikische Sprache theils aus einheimischen Denkmälern, Münzen, Grabinschriften u. s. w. (sämmtliche bis dahin bekannte Monumente der phönikischen Sprache und Literatur sind in dem gelehrten Werke von Gesenius zusammengestellt). Die Sprache Phönikiens ist die Sprache Kanaans, und, geringe Verschiedenheiten abgerechnet, identisch mit der hebräischen. Es stimmen daher auch die Erklärungen des Namens Melkarth großentheils überein. Er ist zusammengezogen aus מֶלֶךְ = König und קֶרֶת (oder קִרְיָה) = Stadt. Also Melkarth = Stadtkönig. Zum Ueberfluß existirt wenigstens eine phönikische Münze, auf welcher der Name Melaeh Korth zu lesen ist. Aber was heißt nun dieser Name? Was soll damit ausgedrückt seyn, wenn er der Stadtkönig genannt wird? Erinnern Sie sich also, daß die Menschheit erst, indem sie aus der astralen Religion heraustritt, sich zu festen Wohnsitzen sowie zum Ackerbau entschließt. Dieser Uebergang vom frei herumschweifenden und dadurch thierähnlichen Leben der früheren Zeit (ich erinnere Sie wieder an das *θηριωδῶς ζῆν*, das die Griechen so oft nennen, als sie von den Wohlthaten des Dionysos und der mit ihm zugleich kommenden weiblichen Gottheit, der Demeter, reden). Diese Hinüberführung also vom herumschweifenden, thierähnlichen Leben der frühesten Zeit zum festen Besitz, und dann weiter zum bürgerlichen Leben durch Zusammenwohnen in wohl ummauerten Städten (ich erinnere Sie an das oft wiederkehrende *ἐϋκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ* bei Homer, der es auch nie unterläßt, die festen Mauern einer dadurch ausgezeichneten Stadt zu erwähnen — man fühlt gleichsam, wie wohl sich seine Zeit im Bewußtseyn gesicherter und befestigter Städte fühlt — nie versäumt er, die Städte mit den schönsten Beiwörtern zu begrüßen, an denen er auf den Wogen seines Gesangs vorbei fährt), dieser Uebergang also vom herumschweifenden, unsteten Leben der Urzeit zum

ruhigen bürgerlichen Leben wird überall den dem Dionysos verwandten Gottheiten zugeschrieben, und so heißt denn auch die dem Dionysos entsprechende, ihn in der phönikischen Mythologie gleichsam surrogirende Persönlichkeit als Städtegründer, als erster Gründer des städtischen Vereins — Melkarth. Sein Haupttempel war eben darum in der Hauptstadt Karthago selbst (die Sylbe karth in Melkarth und in Karthago ist das nämliche Wort). Wenn Babylonien und Persien dem patriarchalischen Zustand sich nähernde Monarchien, so war Karthago der erste Staat im heutigen Sinn mit ganz bestimmter (oligarchischer) Verfassung. Als Mittelpunkt des Staats aber hat die Stadt noch größere Bedeutung. Dorthin (nach Karthago) kommen jährlich sogenannte Theorieen, Gesandtschaften aller karthagischen Kolonien, um dem Gott, der eigentlich der Vorsteher des punischen Staaten- und Bundessystems war, ihre Huldigung und Opfer darzubringen. Gesetzt, man wollte den Namen auch bloß so erklären, daß er eben nur den König der Stadt *κατ᾽ ἐξοχήν*, der Hauptstadt bedeutet — also der Stadt Karthago —, so würde dieß in der Hauptsache nichts ändern. Immer wäre er dadurch als der Schutzgott der Hauptstadt, des den Staat zusammenhaltenden Mittelpunkts, bezeichnet. In diesem Namen nun ist schon sein Verhältniß zu Kronos angedeutet. Kronos ist auch jetzt noch der allgemeine — also der im Weiten und Allgemeinen wohnende Gott — der Gott des Feldes — der weiten Natur, El Sadai, wie ich oft versucht ward und auch jetzt noch versucht bin, den etwas schwer zu erklärenden Namen El Schaddai zu lesen, mit dem die Vorväter der Israeliten ihren Gott bezeichneten, ehe er den Namen Jehovah annahm[1]. Kronos also war der Gott der weiten Natur; aber der Gott der Stadt, des engern und bleibenden menschlichen Vereins ist Melkarth. Dieß bestimmt also sein Verhältniß zu Kronos, und da Dionysos der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens ist, so reicht schon dieß allein hin, zu zeigen, daß Melkarth die dem Dionysos entsprechende Persönlichkeit ist.

Aber nun die Hauptfrage. Ist Melkarth nach der phönikischen Mythologie auch Sohn des Kronos? Erlauben Sie, daß ich dagegen

[1] Vgl. S. 168 der Einl. in die Phil. der Myth.

frage: wessen Sohn er denn seyn soll, wenn nicht des Kronos? — Wenn in der phönikischen Mythologie diese Person nicht fehlen kann, — wirklich nicht fehlt —, wenn eben diese zweite Person früher schon als Kind des weiblich, aber doch nur relativ weiblich gewordenen, bloß als weiblich erscheinenden Gottes vorgestellt war, welches andern Gottes Sohn konnte Melkarth seyn, als eben des höchsten Gottes, des Kronos, mit dem er auch völlig gleiche Verehrung genoß, oder bestimmter gesagt, neben dem er in der öffentlichen Verehrung gerade so gestellt war, wie nur der Sohn gegen den Vater gestellt seyn konnte. Ueberall, wo Kronos Verehrung hindurchgedrungen, findet sich stets auch ein Tempel des Melkarth, oder, wie ihn die Griechen nennen, des phönikischen Herakles, und umgekehrt. Im ägäischen Meer, auf der Insel Thasos, hatte er einen herrlichen Tempel, erbaut, wie Herodotos[1] sagt, von jenen Phönikiern, die auf ihrer Fahrt zur Aufsuchung der Europa 16 Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung die Stadt gründeten, wo Herodotos noch die von den Phönikiern entdeckten und bearbeiteten Goldminen sah. In Gades (Kadix), schon in den Urzeiten berühmt durch die dahin erstreckte Schifffahrt der Phönikier, erwähnt Strabo[2] neben einem Tempel des Kronos ausdrücklich auch den berühmten Tempel des Herakles, d. h. des Melkarth. Nichts also ist entgegen und alles dafür, den Melkarth in einem solchen Verhältniß zu Kronos zu denken. Mit der Urania war er schon da, aber mit ihr gleichsam verschmolzen; der nach ihr sich erhebende männliche Gott schließt ihn wieder aus, aber setzt ihn eben darum. Verlangt man nun aber eine Stelle, in welcher mit so viel Worten Melkarth der Sohn des Kronos genannt wäre, so gestehe ich, daß ich eine solche nicht kenne. Theils aber erklärt sich dieß aus den wenigen und mangelhaften Monumenten, die uns zu Gebot stehen, theils hat unstreitig eben darauf ein gewisses Geheimniß geruht; denn, wie schon bemerkt, erscheint diese zweite Person nicht als Gott, sondern als ein zwischen dem Gott und dem Menschen stehendes, beiden dienendes Wesen, sie erscheint zunächst außer ihrer

[1] Lib. II, c. 44.
[2] Lib. III, c. 5 (p. 169).

Gottheit in Knechtsgestalt, gerade wie der Messias im A. T. auch nicht der eingeborne Sohn, sondern der Knecht Gottes genannt wird, und nur als solcher ausgesprochen ist. Es ist überhaupt weniger die Frage: als was Melkarth ausgesprochen wurde, als wie dessen Vorstellung ursprünglich entstand. Da haben wir aber gesehen, daß Kronos (der wieder männlich gewordene) reale Gott ihn ausschließen, d. h. ihn setzen mußte. Aber ob er darum der Sohn des Kronos auch genannt wurde, ist um so zweifelhafter, als er eben nicht in göttlicher Gestalt erschien. Er war überhaupt, wie ich schon früher mich ausgedrückt, in seiner ersten Erscheinung ein dem Bewußtseyn selbst unbegreifliches Mittelwesen, die Persönlichkeit, die sich erst offenbaren, sich als das, was sie ist, als Kronos Sohn, als Gott erst verwirklichen sollte. So, als ein räthselhaftes Wesen finden wir dieselbe Persönlichkeit auch bei andern Völkern. Strabo[1] hat folgende merkwürdige Stelle über die Aethiopier: *Θεὸν δὲ νομίζουσι τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων*: für Gott halten sie einen, der unsterblich und Urheber von allem ist (dieser war also der höchste Gott), *τὸν δὲ θνητὸν, ἀνώνυμόν τινα*: einen andern, der (also auch Gott, und doch) sterblich ist — in seiner gegenwärtigen Gestalt — den sie darum nicht zu nennen wissen, einen gewissen Unbenannten oder Namenlosen, *καὶ οὐ σαφῆ*: nec cognitu facilem, der nicht leicht zu erkennen ist. Wo Strabo nachher speciell von Meroe spricht, nennt er doch den Namen: *Οἱ δ' ἐν Μερόῃ καὶ Ἡρακλέα, καὶ Πᾶνα, καὶ Ἶσιν σέβονται*: Die in Meroe verehren sowohl den Herakles als den Pan und die Isis. Isis ist allgemeiner Name für die weibliche Gottheit; Pan tritt wohl hier an die Stelle des alten Gottes Uranos; Herakles aber ist der Name oder die Persönlichkeit ihrer Mythologie, welche die Griechen überall an die Stelle des Melkarth setzen. Dann setzt Strabo hinzu: sie verehren diese *πρὸς ἄλλῳ τινὶ βαρβαρικῷ* (scil. *θεῷ*). Das ist der, den er in der erst angeführten Stelle *αἴτιον τῶν πάντων* genannt hat, in dem er aber nicht den Kronos erkennt, weil dieser in der griechischen Mythologie nicht der höchste, nicht *αἴτιος τῶν πάντων*

[1] Lib. XVII, c. 2, p. 822.

ist, daher er ihn im Allgemeinen *βαρβαρικόν τινα* nennt. — — Daß man eine Scheu hatte, oder zweifelhaft war, den Melkarth als Sohn des Kronos auszusprechen, könnte man auch aus einer Angabe in den Fragmenten des Sanchoniathon schließen, der auf den ersten Blick gegen uns scheinen könnte, näher betrachtet aber wirklich für uns ist. — Doch muß ich erst erklären, was es mit den Fragmenten des Sanchoniathon für eine Bewandtniß hat. Sanchoniathon ist der Name eines phönikischen Schriftstellers, der besonders die mythische Geschichte seines Vaterlandes in phönikischer Sprache geschrieben haben soll. Dieses Werk soll Philo von Byblos ins Griechische übersetzt haben, und Fragmente dieser Uebersetzung finden sich bei Eusebius in seiner Praeparatio evangelica. Um ein Wort über den Werth und Charakter dieser Fragmente im Allgemeinen zu sagen, so sieht man deutlich, daß entweder Sanchoniathon selbst oder sein Dollmetscher, der wohl nicht gerade wörtlicher Uebersetzer gewesen seyn wird, sich bemüht, allen mythologischen Vorstellungen der Phönikier eine euemeristische Wendung zu geben, die Götter als Landeskönige, die Begebnisse und Schicksale der Götter als gemein-historische, menschliche Begebenheiten vorzustellen. Natürlich mußten unter dieser Behandlung die mythologischen Facta selbst leiden, und müssen zu dem ursprünglichen Sinn erst wieder hergestellt werden, eh' man sie benutzen kann. Wie verschieden indeß (wie natürlich) diese Fragmente von jeher angesehen worden, sind sie großentheils doch zugleich von einer Beschaffenheit, welche nicht erlaubt, sie als rein und bloß erdichtet anzunehmen. — In diesen Fragmenten also kommt eine Stelle vor[1], nach welcher Melkarth nicht ein Sohn des Kronos, sondern des Demaroun, eines Halbbruders von Kronos ist. Der gemeinschaftliche Vater Uranos soll ihn, wie dieselben Fragmente angeben, mit einer Beischläferin erzeugt haben. Ich bemerke zunächst, daß doch auch nach dieser Angabe die Blutsverwandtschaft zwischen Kronos und Melkarth anerkannt ist; sie läßt den Melkarth wenigstens von keinem geringern, als von einem Halbbruder des Kronos abstammen; von der andern Seite ist sichtbar, daß eine spätere Reflexion selbst Schwierigkeit

[1] Euseb. Praep. ev. I, 17. (Fragm. S. ed. Orelli p. 28.)

darin fand, den Melkarth als unmittelbaren Abkömmling des Kronos zu denken. Aber es fragt sich nicht, wozu ihn eine spätere Reflexion gemacht, sondern wie er sich ursprünglich verhalten; ursprünglich aber konnte Melkarth nur Sohn des Kronos seyn. Dieß war die nothwendige Folge der früheren Erscheinung derselben Potenz, wo sie als Kind des weiblich gewordenen realen Gottes hervortritt. Und wenn denn Melkarth Sohn des Kronos war, so war er auch (ich bitte dieß wohl zu bemerken), er war nothwendig sein einziger und eingeborner Sohn; denn er ist nicht einer der materiellen oder substantiellen Götter, deren mehrere seyn können, sondern er ist die dem Kronos entgegen stehende rein geistige, rein verursachende Potenz, die ihrer Natur nach nur eine seyn kann. Zum Ueberfluß will ich nun ganz zuletzt noch anführen, daß ich mich wegen der Existenz eines eingebornen Sohnes des Kronos einfach auf eine Stelle in den schon erwähnten Fragmenten des Sanchoniathon hätte berufen können, wo gesagt ist: „Als aber Pest entstand und ein großes Verderben, bringt Kronos seinen eingebornen Sohn dem Vater Uranos zum Brandopfer[1]". Aber man sieht in dieser Stelle deutlich die euemeristische Färbung. Kronos ist ein König, wie andere spätere Könige der phönikischen Völker, der bei einem großen Landesunglück seinen eingebornen Sohn zum Opfer bringt, und es soll der spätere Gebrauch, bei öffentlichen Unglücksfällen die eingebornen Söhne zum Opfer zu bringen, historisch von dem Urkönig Kronos abgeleitet werden, der hierin mit seinem Beispiel vorausgegangen.

Wenn Diodor von Sicilien sagt, man habe die Söhne dem Kronos als dem Gott geopfert, der die eignen Söhne verschlungen habe, so können wir also jetzt, nachdem wir einen eingebornen Sohn des Kronos nachgewiesen haben, vielmehr vorläufig sagen: Die Opfer sind ihm als dem Gott gebracht worden, der des eignen eingebornen Sohns nicht verschont, und zwar zum Besten der Menschheit nicht verschont; denn nur dieß (des einzigen Sohnes nicht geschont zu haben) ist das völlig Entsprechende, und Kronos hat wirklich des eignen, und

[1] Euseb. Praepar. evang. L. I, p. 38, ed. Colon.: *Λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν* **Κρόνος Οὐρανῷ** *πατρὶ ὁλοκαρποῖ·*

zwar des eingebornen Sohnes nicht verschont, inwiefern er ihm die Gottheit versagte, ihn von der Gottheit ausschloß, dadurch ihn nöthigte, Knechtsgestalt anzunehmen, und in dieser Gestalt der Menschheit zu dienen, ja ein Wohlthäter und Heiland der Menschheit zu werden; denn alle die Wohlthaten, welche die Menschheit dem bürgerlichen Verein dankt, die Ausrottung dem Menschen gefährlicher Ungeheuer, Umhegung der Felder, Sicherheit der Wohnsitze, Gewerb und über entlegene Länder nicht nur, sondern über das wüste Meer sich verbreitenden Handel, sogar die herzerfreuenden Musenkünste selbst (erinnern Sie sich, daß die griechische Mythologie auch von einem Herakles Musagetes weiß), alle diese Wohlthaten, welche sie dem streng verschlossenen Kronos nicht verdanken konnten, der noch immer der allgemeine, wir können sagen, der wilde, durch nichts gesänftigte Gott war, der Gott, in dem noch immer das Gestirn lebt, alle diese Wohlthaten wurden der Menschheit durch den von Kronos ausgeschlossenen, gleichsam aus der Gottheit verstoßenen Sohn zu Theil, der in Knechtsgestalt ihr diente und wirklich ihr Wohlthäter und Heiland wurde. Denn so (als Heiland) wurde er überall erkannt, dahin sein Name gedeutet; auf den Münzen von Thasos, jener Inselstadt, die ich schon erwähnt habe, wohin in Urzeiten Phönikier die Verehrung ihres Herakles, des Melkarth, gebracht haben, auf den Münzen dieser Stadt hat er das beständige Beiwort *σωτήρ*, Befreier, Heiland. Eben diesen phönikischen Herakles schildert Philostratus als *τοῖς ἀνθρώποις εὔνους*[1], gegen die Menschen wohlgesinnt, den Menschen hold. — Hier erhalten Sie also nun Beiträge zu dem oben vorläufig nur aus dem Namen geführten Beweis, daß Melkarth die dem Dionysos entsprechende oder ihn surrogirende Persönlichkeit der phönikischen Mythologie ist. Diodor v. S. sagt von ihm: Er that wohl dem menschlichen Geschlecht ohne einen Lohn seiner Arbeit zu nehmen[2]. Deßhalb heißt er auch wohl schlechtweg der Wohlthäter Herakles, und der allgemeine Begriff eines Heilandes wurde in Ansehung seiner so weit aus-

[1] Philostr. v. Apoll. VIII, 9.

[2] *εὐεργήτησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, οὐδένα λαβὼν μισθόν.* Lib. IV, c. 14.

gedehnt, daß er auch gegen Krankheiten Hülfe gewährte und mit Asklepios (Aeskulap) in Verbindung gesetzt wurde. Natürlich warme Quellen, deren Heilkräfte man früh kennen lernte, hießen Geschenke des Herakles. Das bedeutungsvollste und bezeichnendste Wort aber findet sich bei Hesiodos, in dem Gedicht Schild des Herakles, wo Hesiodos sagt, daß er den erfindsamen Menschen zum Abwender des Fluchs gegeben sey[1]. Bedeutsam ist hier einmal das den Menschen gegebene Epitheton erfindsame. Erfindsam werden die Menschen erst bei dem Austritt aus dem goldenen Zeitalter, wo ihnen arbeits- und mühelos alles zu Theil wurde; aber an eben diesen Austritt haftet sich auch der Fluch. Herakles aber ist dem Menschen gegeben, diesen Fluch abzuwenden, ihnen das arbeits- und mühevolle Leben zu erleichtern und zu erheitern. Ἀλεξίκακος, Abwender des Bösen, ist das allgemeinste und beständigste Beiwort des Herakles.

Es ist unvermeidlich, durch diese Idee des Gottes, der zum Besten der Menschen des eignen eingebornen Sohnes nicht verschont, an andere, einem höheren und uns heiligen Kreis angehörige Ideen erinnert zu werden, und es wäre verkehrt, den Zusammenhang, der hier wirklich stattfindet, zu verleugnen, aber es ist wichtig, daß dieser Zusammenhang in seiner Wahrheit aufgefaßt werde. Ich erinnere zunächst wieder an die nothwendige durchgängige Einheit aller wirklichen Religion. Da wirkliche von wirklicher nicht verschieden seyn kann, die mythologische aber wirkliche Religion ist, so können in ihr keine andern Mächte oder Potenzen seyn, als die auch in der geoffenbarten sind; nur sind sie auf eine andere Weise in jener, auf eine andere in dieser. Wenn man sagt: das Heidenthum ist falsche Religion, so liegt eben darin, daß es nicht ohne alle Wahrheit, sondern nur die verkehrte wahre Religion ist. Die mythologischen Vorstellungen enthalten Begriffe, deren Wahrheit, deren wahre Gestalt und Wesen erst im N. T. gegeben ist. Denn wie das Heidenthum — aber in seinem ganzen Verlauf und Zusammenhang betrachtet — nur ein natürlich sich erzeugendes Christenthum ist (wie hätte sonst der Uebergang aus jenem in dieses zum Theil so

[1] Schild des Herakles v. 29.

leicht und unter so großen Massen erfolgen können), so ist das Judenthum nur das unentwickelte Christenthum. Dieselbe Persönlichkeit, die den Völkern, d. h. den Heiden, als Retter und Heiland erschien, ist im A. T. als Messias. Die Wesen in der Mythologie sind nicht bloß vorgestellte, sie sind zugleich wirkliche Wesen. Dionysos in allen seinen Gestalten (als Dionysos ist dieselbe Gestalt Gott, welche als Melkarth Knecht ist), Dionysos ist eine wirkliche göttliche Potenz, zu der das Bewußtseyn ein wirkliches Verhältniß hat. Die Wahrheit der Mythologie in diesem Sinn ist durch das Christenthum völlig offenbar geworden. Der Messias des A. T. konnte zunächst auch eine bloß vorgestellte Persönlichkeit scheinen[1], aber der Erfolg hat gezeigt, daß er ein wirkliches Wesen war, das am Ende des ganzen Processes wirklich erschienen ist, erschienen als der Eingeborene vom Vater. „Wir sehen seine — die ganze vorhergegangene Zeit ungesehene — Herrlichkeit". Diese Persönlichkeit erschien nicht bloß *πλήρης χάριτος*, sondern auch *πλήρης ἀληθείας* (schwer zu erklären, nach unsrer Ansicht leicht).

Messias heißt der Gesalbte; als solcher ist er der von Anfang zum König und Herrn alles Seyns Bestimmte, aber wie David von Samuel gesalbt, zum König bestimmt, aber noch nicht wirklich König ist, so erscheint auch der Messias des A. T. noch nicht als wirklicher Herrscher, und wird mit Verhüllung seiner Gottheit auch nur als Knecht Gottes dargestellt, wie in jenem berühmten, dem Jesaias zugeschriebenen Orakel, dessen messianische Bedeutung nur die leidige Bornirtheit unserer Zeit, eine beklagenswerthe, nicht selten mit großer Wort- und Sprachgelehrsamkeit verbundene Unkenntniß der Tiefen und des großartigen Zusammenhangs des ganzen Alterthums leugnen, und zu dem Ende ihre Zuflucht zu der gezwungensten aller Erklärungen nehmen konnte, nach welcher jener leidende Knecht Gottes die Gesammtheit der Propheten oder auch etwa das Volk Israel selbst seyn sollte. Nein, jene Persönlichkeit ist eine wirkliche, obgleich allerdings keine gemein-

[1] Das Verhältniß Melkarths zu Kronos als Vater war z. B. unter den Phönikiern nur typisch, durch Handlungen, nicht durch Worte ausgesprochen.

geschichtliche Persönlichkeit. Wer jenes Monument im Zusammenhang mit den das ganze Alterthum bestimmenden Ideen, die so wenig als die des A. T. bloß zufällige seyn können, zu lesen im Stande ist, wird keinen Augenblick an seiner messianischen Bedeutung zweifeln. Freilich spricht das Orakel nicht ausschließlich von den letzten Leiden des Messias, wie es gewöhnlich ausgelegt wird. Denn der Messias leidet oder ist in leidenden Zustand gesetzt von da an, daß der Mensch das in der Natur schon überwundene und zur Potenz zurückgebrachte Princip in sich wieder aufgerichtet, zur Wirkung erhöht hat. In einem hebräischen Traktat (dem Midrasch Koheleth) sagt der Schöpfer zu dem rein geschaffenen Menschen: „Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie verderben wirst, wird sie kein Mensch wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (den Messias) wirst du in den Tod ziehen". — Das Leiden des Messias fängt nicht, wie man nach beschränkten christlichen Vorstellungen annimmt, mit seiner Menschwerdung an. Der Messias leidet von Anfang an, ist in negirten, leidenden Zustand gesetzt, seitdem er im menschlichen Bewußtseyn — denn nur in diesem hatte er sich verwirklicht — wieder als bloße Potenz, also aus der Wirklichkeit gesetzt ist. Die zweite Potenz war nur verwirklicht und verherrlicht in der Ueberwindung des B; indem also B, und soweit es wieder erweckt ist, ist die zweite Potenz entherrlicht, d. h. in leidenden Zustand gesetzt — denn leiden und verherrlichtseyn sind Gegensätze in der bekannten Stelle: Wenn Ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; so aber Ein Glied verherrlicht wird, werden alle mit verherrlicht. — Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menschen gegen die Herrschaft des Messias. Der Fall erfolgt, wenn das im Menschen überwundene B sich der Unterwerfung unter die zweite Potenz wieder entzieht. Ist dieß geschehen, so ist der Mensch in die Gewalt des nicht seyn Sollenden gefallen, zugleich aber ist auch die höhere Potenz von dem menschlichen Bewußtseyn ausgeschlossen, und hat sich in diesem erst wieder zu verwirklichen. Das Leiden des Messias ist also auch vom Standpunkt des A. T. kein erst zukünftiges, sondern ein gegenwärtiges, wie es in dem

schon erwähnten Jesaianischen Orakel durchaus als ein solches, nicht als ein erst bevorstehendes, geschildert wird; als zukünftig wird vielmehr die Verherrlichung dargestellt. Gesenius will dadurch, daß das Leiden als ein gegenwärtiges dargestellt, die Beziehung auf den Messias widerlegen. Aber, wie gesagt, nicht erst der menschgewordene Messias leidet, er leidet von Anfang, und das erwähnte Orakel ist besonders darum ein für diese ganze Periode der Menschheit und der religiösen Entwicklung unschätzbares Monument, weil hier, übereinstimmend mit der parallelen Entwicklung des Heidenthums, der Messias noch nicht als König und als der Herr selbst dargestellt wird, sondern als der bloße Knecht Gottes, als der leidende, als der große Mühe und Arbeit erduldende. „Er schießt auf, wie ein Reiß" (so schwach nämlich gegenüber von der stolzen Macht der Finsterniß, die die ganze Welt ergriffen hat), „wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, er hatte keine Gestalt noch Schöne, wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte". Man sieht, seine Entstellung (sein in ganz anderer Gestalt Seyn) und seine Erniedrigung wird nicht vorgestellt als etwas Künftiges, sondern als etwas jetzt Seyendes, ja schon lang Gewesenes. Aber wie die Folge zeigt, durch Schuld des Menschen ist er in seiner Gottheit negirt, aus seiner Stelle gesetzt, darum heißt er — besonders in dieser verachteten und niedrigen Gestalt, mit ganz besonderer Emphase des Menschen Sohn. Als diese außer der Gottheit gesetzte Potenz ist er des Menschen Sohn. „Er trug, wie es weiter heißt, also er trug diese ganze Zeit hindurch — unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen". Der Zustand des menschlichen Bewußtseyns in der Zeit, besonders des werdenden Heidenthums, der Proceß, in dem sich die mythologischen Vorstellungen erzeugen, ist eine in successiven Krisen gesetzmäßig verlaufende Krankheit, durch die das Bewußtseyn sich zur ursprünglichen Gesundheit herstellt. Ebenso die Schmerzen, die der Messias auf sich lud, sind die Schmerzen des verwundeten und in sich selbst zerrissenen Bewußtseyns. „Er trug unsere Krankheit — unsere Krankheit lud er auf sich — wir aber hielten ihn für den, der von Gott gestraft, von Gott geschlagen und geplagt wäre". Diese Worte drücken ganz das

irrende Bewußtseyn des gegenwärtigen Moments aus, wo das Bewußtseyn in der That diese Persönlichkeit sich denkt als von dem zürnenden Gott ausgestoßen, von ihm mit Müh' und Arbeit geschlagen, während das, was ihn mit dieser Arbeit belastet, das durch Schuld des Menschen zur Wirkung gekommene, falsche Princip des Bewußtseyns ist. „Er ist um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen geschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden haben und durch seine Wunden sind wir geheilt". Das Wort, welches im Hebräischen Sünde oder sündigen bedeutet, heißt eigentlich a scopo deflectere, wie denn auch das griechische ἁμαρτάνειν ebenso vom Verfehlen des Ziels noch bei Herodotos in der bekannten Erzählung von dem auf der Jagd getödteten Sohne des Krösus gebraucht wird [1]. Das Ziel, der Zielpunkt ist aber auch der Mittelpunkt. Der ursprüngliche Abfall des Menschen war aber ein Abirren vom Ziel; denn wenn man sich denkt, wie unstreitig zu denken ist, daß es in jenem Moment einer eben außer Gott (praeter Deum) gesetzten Freiheit es darauf ankam, daß der solcher Freiheit gewürdigte Mensch selbst frei den Ort ergreife, für den er erschaffen war, so war die erste Sünde recht eigentlich ein Verirren desselben vom Ziel — ein a scopo deflectere. Darum heißt im A. T. das Heidenthum und die den falschen Göttern erzeigte Verehrung vorzugsweise die Sünde, und nach jüdischem Sprachgebrauch heißen die Heiden als solche κατ' ἐξοχήν die Sünder, ἁμαρτωλοί: wie, wenn Christo vorgeworfen wird, daß er mit Zöllnern und Sündern verkehre, damit eben Heiden gemeint sind. Wenn also gesagt ist: „er trug unsere Sünde", so heißt dieß: er statt unserer trug die Folge jener Abweichung von Gott, deren Folge durch das ganze Heidenthum sich fortsetzt. Dieß wird vollends deutlich durch das unmittelbar Folgende: „wir gingen alle in der Irre" (hier ist also die Sünde dem Irrthum gleichgesetzt), ein jeglicher sah nur auf seinen Weg (Weg wird im A. T. ganz besonders auch von Religion gebraucht; den Weg Baals gehen, heißt der Religion des Baal folgen), jeder sah nur auf seinen Weg (der Polytheismus bringt von selbst

[1] I, 43.

vielerlei Wege mit sich), aber der Herr warf unsere Sünde auf ihn (auf ihn fiel die Mühe und Arbeit)". Nach dieser Erklärung nehme ich also keinen Anstand auszusprechen, daß ich dieses Kapitel des alttestamentlichen Propheten für eine Haupturkunde zum Verständniß des Heidenthums ansehe. Merkwürdig, daß in der Apostelgeschichte (Kap. 8) jener Kämmerer der äthiopischen Königin Kandake, deren Namen die neueste ägyptische Expedition noch auf Monumenten gefunden hat, gerade dieses Kapitel des Jesajas liest. Warum dieß? Er kam aus Aethiopien, wo, wie oben[1] erwähnt, obwohl undeutlich, eben auch jener Knecht Gottes verehrt wurde, mit dem der des Propheten die meiste Aehnlichkeit hat, und mit großer Freudigkeit fängt der Apostel gleich davon seinen Unterricht an, indem er wußte, daß hier die Pforte des Verständnisses auch für den Heiden geöffnet sey. In Folge des Unterrichts wird der Aethiopier getauft, sein Bekenntniß ist, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Den Begriff eines Sohnes Gottes hatte ihm der Apostel nicht zu erklären, es handelte sich nur darum, daß Jesus Christus jener Namenlose (ἀνώνυμος), oder daß nicht Melkarth, sondern Jesus Christus der Sohn Gottes sey. Denn allerdings, derselbe, welcher in der Fülle der Zeiten als göttliche Persönlichkeit erschien, wirkte im Heidenthum als natürliche Potenz. Es ist keine Entweihung, wenn man die Wahrheiten, welche auch das A. T. noch zum Theil verhüllt darstellt, die erst mit dem Christenthum in ihr volles Licht treten, auch in jenem gestörten Reflex des Heidenthums erkennt und nachweist. Von jeher ist dieß geschehen, und gleich zuerst von den Kirchenvätern, wenn es ihnen gleich an den eigentlichen letzten Begriffen fehlte, diesen Zusammenhang zu erklären. Nach unsrer Ansicht beweist gerade dieser, wenn auch gestörte, erst der Zurechtstellung bedürfende Wiederschein christlicher Ideen im Heidenthum, gerade dieser beweist die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Ideen des Christenthums. Wollte man diesen Zusammenhang, wie es sonst gewöhnlich war, bloß historisch, aus Entstellung einer in Urzeiten auch an die Heiden gekommenen Kunde, z. B. von dem Zustand der Erniedrigung des Messias erklären, so

[1] S. 311.

würden gerade alsdann diese Wahrheiten, die von der Welt her sind, deren Grund schon mit dem Weltgrund gelegt worden, es würden dann gerade diese als bloß zufällige, und zufällig in der Menschheit seyende erscheinen. Etwas anderes sind sie freilich auch nicht dem größten Theil bloß formell orthodoxer Theologen, und das wird von denen utiliter acceptirt, deren Begriffe und Kenntnisse von gestern sind, die auch nicht die geringste Lust zeigen etwas zu lernen, die heute das große Wort führen und morgen nichts mehr sind.

Ich kehre jetzt in den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung zurück. Bei dieser ganzen Entwicklung sind wir ausgegangen von jenem, durch die übereinstimmendsten und unverwerflichsten Zeugnisse bestätigten Gebrauch, theils bei außerordentlichen Umständen großer allgemeiner Noth, theils aber auch an einem jährlich wiederkehrenden Tag, dem Kronos Knaben, und zwar erstgeborne oder eingeborne Söhne zu opfern. Zufolge der frühern Erfahrung, daß solche Handlungen nichts anderes als Nachahmungen von Handlungen oder Begebnissen des Gottes selbst seyen, mußten wir zum voraus behaupten, daß diese Opfer dem Gott gebracht worden, der zum Besten der Menschheit des eignen und zwar des eingebornen Sohnes nicht verschont habe. (Hiedurch war also die Nothwendigkeit entstanden, dem Kronos einen Sohn und zwar einen eingebornen nachzuweisen. Diesen fanden wir in Melkarth.) Um sich aber nun den Sinn jener Opfer bestimmter vorzustellen, denken Sie das Verhältniß so: Kronos ist seiner Natur nach der grausame, dem Menschengeschlecht unholde Gott, aber dessen Wesen für das Bewußtseyn dadurch gemildert wird, daß er die zweite Potenz von ihrer Gottheit ausschließt, sie in Knechtsgestalt setzt; denn dadurch ist eben diese dem Menschen gegeben, und durch sie sind dem menschlichen Geschlecht alle die Wohlthaten gesichert, die ihm Kronos selbst nicht gewähren konnte. Denn Kronos selbst ist nicht *schlechthin* Kronos, sondern *ihm* liegt, auch für das Bewußtseyn, noch immer der absolut ausschließliche Gott zu Grunde, und das Bewußtseyn sieht es daher nicht als eine in der Natur des Gottes *schlechthin*, sondern nur in der Natur des Kronos als *solchen* liegende Nothwendigkeit an, daß er den Melkarth setzt

oder gibt. Das Wilde, dem gebildeten, menschlichen Leben Abholde in Kronos kommt nicht von seinem gegenwärtigen Seyn, es schreibt sich von früher, von seiner alten Natur her. Als der wilde, grausame, ist er nicht Kronos insbesondere, sondern eben der allgemeine, alles verzehrende Gott. Kronos insbesondere ist er gerade nur dadurch, daß er den Melkarth gibt. Aber das Bewußtseyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu seyn, und seine alte absolut verzehrende Natur wieder annehme. Diese Furcht entsteht besonders bei großen, allgemeinen Unglücksfällen, welche die Existenz des ganzen Staats, d. h. der von Melkarth verliehenen Ordnung und Verfassung, bedrohen; wenn in Folge einer großen Niederlage oder einer alles verheerenden Pest ein panischer Schrecken sich verbreitet, fürchtet das karthagische Volk, es möchte die alte Zeit zurückkehren. Diese Opfer werden daher auch nicht dem Kronos als solchem, sondern dem *in* ihm noch immer, wenn gleich als Vergangenheit, gegenwärtigen Urgott, dem *Uranos*, gebracht, wie es auch in der aus Sanchoniathon angeführten Stelle der Kronos selbst ist, der dem Uranos seinen eingebornen Sohn zum Brandopfer bringt (dem Uranos, um seine *Differenz* von ihm zu versöhnen, bringt Kronos das Opfer, seinen Sohn in Knechtsgestalt zu setzen; es ist eine Concession, die er dem Uranos macht). — Kronos kann gegenüber von Uranos selbst nur seyn, indem er den Sohn ausschließt. — Also jener dem Menschengeschlecht, wie es jetzt ist, und seiner ganzen gegenwärtigen Verfassung und Gesittung drohende Gott soll durch diese Opfer *versöhnt* werden, die, weil der zu Versöhnende ein alles verzehrender, feuriger Gott ist, mit Feuer verbrannt werden (auch dieß nämlich ist ein besonderer Zug, der eine besondere Erklärung verlangt). Durch diese Opfer soll Uranos vermocht werden, daß er der Menschheit den Kronos, und mit diesem den Heil- und Friedengeber Melkarth lasse, daß nicht wieder an die Stelle der Zweiheit die urerste, alles verschlingende und verzehrende Einheit trete, welche freilich von dem Bewußtseyn, solang es noch *ganz* und ungetheilt *in* ihm war, nicht als schrecklich empfunden wurde; aber nachdem einmal der Gegensatz

und die mit ihm gesetzte Befreiung gegeben ist, kann es der Menschheit vor der Rückkehr in die absolute Einheit nur grauen. Man sieht in den ältesten Gebräuchen, in den ältesten Aeußerungen auch der Dichtkunst selbst, wie fest die Menschheit, aus dem vorgeschichtlichen Zustand herausgetreten, an dem einmal eroberten oder gewonnenen bürgerlich-geschichtlichen Leben hing, wie nah' dem Menschengeschlecht noch die Erinnerung des früheren Zustandes liegt und die Furcht, das gegenwärtige Seyn wieder zu verlieren und aufs Neue jener Vergangenheit anheimzufallen. Eben diese Furcht gebot das Opfer gegen den Gott. Der Gott sollte dadurch bewogen werden, Kronos zu bleiben, nicht wieder in die Vergangenheit zurückzugehen.

Diese Opfer sind also mehr Versöhnopfer, als Dankopfer. Es scheint zwar natürlich, daß sie dem Kronos für den von ihm Gegebenen Dank wußten. Ueber das Natürliche dieser Dankbarkeit an sich kann kein Zweifel stattfinden. Aber eben wenn dieß vorausgesetzt wird, ist man schlechterdings genöthigt, auch Folgendes zu erkennen. Dank wird nur gefühlt und erstattet für ein freiwillig erzeigtes Gutes, für eine Wohlthat, die ebensowohl auch versagt werden konnte. Um also das Gefühl jener Zeit vollkommen zu begreifen, scheint es unvermeidlich, in dem Bewußtseyn derselben zugleich die Vorstellung vorauszusetzen, daß der Gottgegebene Wohlthäter auch hätte versagt werden können. Kronos mußte nicht bloß in der bis jetzt — allein angenommenen Möglichkeit seyn, die zweite Person von der Gottheit auszuschließen, er mußte sie ebensowohl vom Seyn ausschließen, also völlig verzehren können (dann wäre er freilich selbst nicht Kronos: er bliebe in der Indifferenz, Unerkennbarkeit). Wir zwar haben angenommen, daß Kronos diese zweite Person bloß von der Gottheit und nicht auch vom Seyn ausschließe, und als Factum ist dieß ganz richtig, aber wir haben es bloß factisch angenommen und keineswegs begriffen. Wir haben es angenommen, weil dieser zweiten Potenz durch einen frühern Moment, wie wir sagten, schon Raum oder Statt gegeben worden; also wir haben es im Grunde nur angenommen, weil wir voraussetzten, in diesem Processe könne, was einmal geschehen sey, nicht wieder zurückgenommen,

die Bewegung könne nicht rückgängig, das einmal Gesetzte nicht wieder aufgehoben werden. Wenn nun aber die Frage entsteht — nicht darüber, daß dem so ist, sondern warum dem so ist, so können wir, diese Frage zu beantworten, nur auf jene höhere Macht, jenes numen uns berufen, von dem wir gleich anfänglich sagten, daß es diesen ganzen Proceß leite — an jene Macht des göttlichen Lebens und Seyns, welche das menschliche Bewußtseyn nicht ausläßt, und das ihm entfremdete und entzogene gleichwohl durch einen nothwendigen Proceß wieder in jenes ursprüngliche Verhältniß zurückführt. Unstreitig stand es bei der Gottheit, das Verlorene verloren seyn zu lassen, das einmal Zerrüttete und in seiner innern Ordnung Gestörte vollends seiner nothwendigen, unvermeidlichen Selbstzerstörung zu überlassen, durch welche der Mensch, wenn er nicht, wie sehr wahrscheinlich, auch physisch aus der Reihe der lebenden Wesen verschwunden wäre, wenigstens als Mensch, als Gott bewußtes Wesen verschwunden, nur noch die oberste Klasse der Thiere bezeichnet haben würde. Ohne diese höhere Macht wäre es schlechterdings unbegreiflich, warum, da jene zweite Persönlichkeit, der relativ geistige Gott doch nur in das Seyn kam, inwiefern der zuvor ausschließliche absolut centrale Gott sich peripherisch gemacht hatte, warum diese zweite Persönlichkeit nicht unmittelbar wieder ausgeschlossen wird vom Seyn, indem sich der relativ potentiell gewordene wieder zur Männlichkeit und zur Aktualität erhebt, wie dieß im Kronos der Fall ist. Es läßt sich also nur vermöge einer außer dem Bewußtseyn selbst liegenden, aber eben darum diesem nicht begreiflichen Macht erklären, daß die zweite Persönlichkeit im gegenwärtigen Bewußtseyn dennoch zugleich mit der wieder ausschließlich gewordenen ersten — besteht, und zwar von der Gottheit, aber nicht zugleich vom Seyn ausgeschlossen wird. Wenn wir nun das, was innerhalb des Bewußtseyns selbst liegt, das Natürliche nennen, so werden wir sagen: natürlicher Weise, also für das Bewußtseyn selbst, war es auch möglich, daß jene andere Persönlichkeit völlig, nämlich auch vom Seyn ausgestoßen wurde, und da dem Bewußtseyn Kronos als der auf seine Einzigkeit eifersüchtige Gott, den es als ein verzehrend Feuer vorstellt, da Kronos für das

Bewußtseyn nothwendig in der natürlichen Neigung ist, jene andere, die Gottheit oder die Theilnahme an der Gottheit ansprechende Persönlichkeit (es ist der erste Moment, wo A^2 als Gegensatz da ist) völlig zu verzehren, so erscheint hiedurch die Existenz dieser helfenden und dienenden Persönlichkeit als eine von Kronos zugegebene, und zwar als eine auf die Bedingung zugegebene, daß diese Persönlichkeit auf das wirkliche Gottseyn Verzicht thue, aller Majestät sich entäußere und Knechtsgestalt annehme. Da aber in dem mythologischen Bewußtseyn nichts absolut Stabiles, Stillstehendes, sondern alles in einem ewigen Aufschließen und Geschehen begriffen ist, so ist auch Melkarth der immer nur von Kronos gegebene, oder Kronos ist immer noch in der natürlichen Neigung, ihn völlig zu vernichten, und nicht bloß als der ausschließliche Gott, sondern als der schlechthin ausschließliche, alles verzehrende (als Uranos) hervorzutreten. Die Angst, daß dieß geschehe, äußert sich vorzüglich bei großen, öffentlichen Calamitäten. Da ist es also Zeit, den Kronos in seinem Zorn zu versöhnen, daß er den Frieden- und Heilgeber Melkarth nicht verschlinge — nicht in seinem eigenen Seyn ganz aufhebe —, und was konnten sie dem Gott Wirksameres darbieten als die eignen einzigen Kinder, die sie ihm gaben, damit er ihnen den Sohn lasse, die sie eben darum mit Feuer verbrannten, damit nicht das Feuer des Kronos (eigentlich des Uranos) ausbrechend ihnen den eignen Sohn verzehre, sondern Kronos ihn fortwährend der Welt und der Menschheit gebe und überlasse. Diese Opfer waren also wirklich nicht sowohl Dankopfer für den Gott, der des eignen Sohns nicht verschont hatte, so anlockend diese Ansicht scheint und so natürlich man durch die ähnliche Aeußerung des Diodor v. S. darauf geführt wird, sondern sie waren vielmehr Versöhnopfer für den zornigen Gott, der auf eine dem Bewußtseyn selbst unbegreifliche Weise der Menschheit jene andere Persönlichkeit — zwar nicht in göttlicher Gestalt, aber eben darum als ein unter dem Menschengeschlecht selbst wohnendes, ihm unmittelbar dienendes und hülfreiches Wesen gegeben und gelassen hatte, Opfer, die den Gott bewegen sollten, diesen Helfer der Menschheit nicht zu entziehen. Kronos wurde also mit jenen schrecklichen Sühn-

opfern geehrt, nicht weil er dieses Sohnes nicht verschont hatte, sondern, damit er seiner schone — ihn als der Gottheit entäußertes Wesen gewähren und fortbestehen lasse.

Auf diese Art nun also glaube ich jene Opfer, die auch zu den schauderhaften, nach den gewöhnlichen Ansichten ganz unbegreiflichen Erscheinungen gehören, begreiflich gemacht zu haben.

Sehen wir nun aber auf den allgemeinen Gewinn, den wir dieser letzten Untersuchung verdanken, so besteht er hauptsächlich darin, daß jene zweite, dem Dionysos verwandte, oder eigentlich ihn vorbildende Persönlichkeit auch in der Kronoslehre nachgewiesen ist; zwar, wie gesagt, nur als Vorbild oder als Typus desselben, noch nicht als Dionysos in voller Göttlichkeit, aber doch in keiner andern Gestalt, als der wir uns zum voraus schon versehen konnten, nachdem gezeigt war, daß dem Bewußtseyn diese Persönlichkeit nicht gleich als Gott, sondern nur als unbegreifliches Mittelwesen erscheinen kann.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ein *besonderer* Gewinn der letzten Entwicklung ist, daß wir durch dieselbe der räthselhaften Gestalt des *Herakles*, welche den gewöhnlichen Erklärern so viele und zwar vergebliche Mühe macht, ihre Stelle in der Entwicklung der Mythologie und dadurch zugleich ihre wahre Bedeutung und Herkunft verschafft haben. Denn daß Melkarth und Herakles eine und dieselbe Person, ist allgemein anerkannt.

Eigentlich gehört Herakles *nur* dem gegenwärtigen, eben jetzt behandelten Momente an; — seine erste Erscheinung ist bei den Phönikiern (auffallend könnte es scheinen, daß der Name Melkarth im A. T. nicht vorkommt, sondern nur Baal, wie der höchste Gott (Kronos) in Karthago und in allen phönikischen Pflanzstädten hieß); in einem späteren Moment, z. B. in der ägyptischen, in der griechischen Mythologie, ist Herakles Stelle bereits durch eine andere und höhere Persönlichkeit eingenommen. Aber eben dieß, daß er als dieser, als der in Knechtsgestalt erscheinende, in den späteren Mythologien eigentlich schon eine *fremde* Gestalt ist, dieß macht einerseits die Schwierigkeit seiner Erklärung in diesen Mythologien, wo er mit nichts zusammenhängt, andererseits aber, indem er in diesen späteren Götterlehren als eine gleichsam von der übrigen Mythologie abgeschlossene Gestalt stehen bleibt, entsteht für uns der Vortheil, daß manche Züge, die sich von seinem *ersten* Daseyn herschreiben, in diesen spätern Darstellungen gleichwohl noch aufbewahrt sind und sich nicht verkennen lassen, so daß vielleicht namentlich die griechische Heraklesfabel, gehörig benutzt, noch Mittel

darbietet, einige Züge in dem ursprünglichen Bild des Herakles wieder herzustellen, welche wir wegen der großen Entfernung der Zeiten durch unmittelbarere Zeugnisse oder Thatsachen nicht mehr belegen können. Aus diesem Grunde halte ich auch für angemessen, mich über den griechischen Herakles hier zu erklären.

Eh' ich jedoch von dem griechischen Herakles rede, will ich noch ein Wort von dem ägyptischen sagen. Denn auch nach Aegypten hat sich die Verehrung des Herakles verbreitet, und zwar wurde er nach Herodotos Erzählung zu den zwölf alten Göttern gerechnet, während nach eben demselben Dionysos (d. h. die dem Dionysos in Aegypten entsprechende Persönlichkeit) erst zu der dritten Göttergeneration zählte [1]. Darin war anerkannt, daß Herakles, obwohl im freundlichsten Verhältniß mit dem ägyptischen Dionysos, dennoch älter sey und einer früheren Zeit angehöre, ja nach einer Stelle des Macrobius, die übrigens freilich nicht eben soviel als Herodotos beweisen kann, sollen ihn die Aegyptier sogar als einen Gott, dem man keinen Anfang wisse, verehrt haben: Secretissima et augustissima religione Aegyptii eum venerantur, ultraque memoriam, quae apud eos longissima est, ut carentem initio colunt, d. h. sie hatten das Bewußtseyn, er sey noch älter als Osiris, der ihre longissima memoria war. Von dem menschlichen, bloß als Heros verehrten Herakles der Griechen, die indeß zugleich, wie Herodotos sagt, einen olympischen erkannten, den sie wie einen der Unsterblichen ehrten, konnte Herodotos in Aegypten keine Spur finden, dort gab es überhaupt keine Heroen [2]. Ob man nun sich zu denken hat, daß das ägyptische Bewußtseyn früher selbst auch auf dem Punkte gestanden, wo wir das phönikische fanden, oder ob der Begriff des Herakles ein von den Phönikiern dahin verpflanzter ist, will ich nicht absolut entscheiden. Doch ist es bekannt, daß die Phönikier ihre Gottheiten und Heiligthümer überall hin, z. B. selbst auf die Inseln des ägäischen Meeres, ja an die Küste von Spanien verpflanzten, und

[1] Lib. II, 145, vgl. mit c. 43.

[2] Man vergl. über den ägyptischen Herkules und dessen Verhältniß zu Osiris Guignaut T. I, p. 420.

bestätigend ist, daß der einzige Tempel des Herakles, dessen Herodotos in Aegypten Erwähnung thut, an der kanopischen Mündung des Nils, oberhalb Tarichia, also am Ufer, gleichsam als Heiligthum über die See gekommener Fremdlinge, errichtet war; im Innern des Landes, scheint es, fand sich kein solcher. Von jenem an der Küste liegenden Tempel erzählt Herodotos[1] das Besondere, daß Sklaven, die dahin flüchteten, wenn sie ein gewisses Zeichen, durch das sie wahrscheinlich dem Gott geweiht wurden, sich aufdrücken ließen, eben dadurch ihre Freiheit erhielten; auch darin erkennt man den befreienden Gott. Zu bedauern ist, daß wir sonst nichts über diesen Tempel und die Art seiner Verehrung in demselben wissen. Zu Hause und gleichsam unter den Augen des eifersüchtigen Kronos wurde Herakles wahrscheinlich auf andere Weise als im Ausland verehrt, und nicht Kronos, sondern Herakles war den Phönikiern, die zuerst von allen Sterblichen über das Meer sich wagten, Führer der Reise und Retter aus der Gefahr, gerade so wie andere Völker den Landhandelsweg zwischen Indien, dem glücklichen Arabien, Aethiopien und Aegypten mit Heiligthümern des Dionysos bezeichneten. Herakles war der eigentliche Gott der seefahrenden Phönikier, wie man unter anderm auch aus den Attributen des berühmten Herakles zu Erythrae abnehmen kann, den Pausanias beschreibt. Der große Tempel des Herakles zu Gades enthielt aber keine Bildsäule desselben, wie Silvius Italicus sagt[2]:

Nulla effigies simulacrave nota Deorum
Majestate locum et sacro implevere timore.

Man könnte dieß daraus erklären, daß er als der Gott, der sich als solcher noch nicht verwirklicht hatte, auch in keinem Bild dargestellt wurde, oder, daß überhaupt das Bewußtseyn in Ansehung seiner zweifelhaft war, ob es den Gott oder den Menschen in ihm darstellen sollte. In Tyrus jedoch muß ein Bild des Herakles gewesen seyn, denn, wie Pausanias versichert, hielten die Tyrier ihren Melkarth, nicht bloß zu Zeiten der Noth, sondern fast beständig gefesselt. Man kann diese

[1] II, 113.
[2] III, 30.

Fesselung auf verschiedene Weise erklären. Herakles ist der der Bewegung, der Fortschreitung günstige Gott, dadurch eben Gegensatz des Kronos, der sich der Zeit versagt. Insofern hatten die Orphiker wenigstens nicht ganz Unrecht, wenn sie den Herakles als die nie alternde Zeit erklärten: er war die in Kronos sich regende, endlich siegende Zeit. Man könnte als damit parallel anführen, daß die italischen Völker den Saturnus fesselten und nur an gewissen Tagen (gratis diebus, wie eine Quelle sich ausdrückt) seiner Bande entledigten. Hier wäre nämlich Kronos als schon überwältigt und selbst der Bewegung hingegeben zu denken — der Bewegung, welche das an der Vergangenheit festhaltende Bewußtseyn noch aufzuhalten sucht. Allein wenn man genauer untersucht, so war Saturn von Jupiter gefesselt worden, wenigstens sagt der Stoiker bei Cicero[1]: Vinctus autem a Jove Saturnus, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Letzteres ist Erklärung des Stoikers, die uns nichts angeht. Wir nehmen nur das Erste heraus. Die Fesseln des Kronos zeigen also vielmehr an, daß er durch einen höhern Gott schon gebunden und diesem unterworfen ist. Auch die Titanen, zu denen Kronos gehört, werden ja von Zeus gebunden. Und so ist der in Tyrus gefesselte Melkarth der von Kronos gebundene, und in diesem Bilde des Gefesselten wird eben das Bild des Melkarth in Sklaven- oder in Knechtsgestalt zu erkennen seyn. Wenn nun aber in dem Tempel zu Gades kein Bild des Herakles war, und wenn er in Aegypten rein als Gott verehrt wurde, so widerspricht dieß aus dem schon angeführten Grunde nicht der Möglichkeit, daß dieser Tempel in Aegypten von den Phönikiern sich herschrieb; auf jeden Fall aber hatte Herakles in Aegypten, obwohl unter die ältesten Götter aufgenommen, doch ebendarum in dem Bewußtseyn und in der Religion der Gegenwart keine Stelle. Doch dieß alles sind untergeordnete Fragen, die ihrer Natur nach nicht mit völliger Gewißheit entschieden werden können, in Ansehung welcher ich also auch keinen Anspruch mache etwas Unzweifelhaftes aufzustellen. Das Wichtigste für uns ist die Stellung des ägyptischen Herakles vor dem Dionysos,

[1] De Nat. Deorum II, 25.

aber nicht als Gegner oder Widersacher, sondern vielmehr als verwandte Gestalt, als Vorläufer desselben.

Was nun aber den hellenischen Herakles betrifft, so kann ich nicht umhin bei diesem länger zu verweilen.

Innerhalb der allgemeinen griechischen Mythologie bildet der Heraklesmythos einen abgeschlossenen Kreis für sich, gleichsam eine eigne Mythologie. Er kann daher, wenn wir bis zur Entwicklung der griechischen Götterlehre kommen werden, in dieser Entwicklung keinen Platz mehr finden. Es kommt hiebei auf zweierlei an: 1) ob Herakles wirklich eine dem phönikischen Melkarth entsprechende Persönlichkeit ist; 2) wie er in die griechische Mythologie gekommen, und wie man sich die Veränderung erklären soll, die er in dieser erhalten. Was also das Erste betrifft, so finde ich, wie gesagt, keinen Anstand, den hellenischen Herakles für ein wirkliches Nachbild des Melkarth zu erklären, dessen wesentlichste Eigenschaft auch in der griechischen Heraklesfabel wenigstens deutlich genug noch durchschimmert; sey es nun, daß in einer freilich sehr entfernten, vergangenen Zeit die Geschlechter, welche nachher die griechischen Stämme bildeten, selbst auf diesem Standpunkt sich befanden, welchem die Idee des Herakles entspricht, und daß sie die in eigner Erinnerung behaltene Herakles-Idee in der Zeit der ihnen eigenthümlichen Mythologie dann so umbildeten, wie wir sie bei ihnen — in ihrer Heraklesfabel — umgebildet finden, oder, daß sie diese Vorstellung von den Phönikiern erhalten haben. Denn so abgeneigt ich sonst bin, griechische Kunst und Mythologie vom Ausland herzuleiten, so hat es doch mit der Heraklesfabel eine besondere Bewandtniß. Das Ganze, was wir eigentlich griechische Mythologie nennen können, ist ein durchaus organisch aus selbstständigem Keim, ohne wesentlichen äußeren Einfluß Erwachsenes. Aber die Heraklesfabel bildet einen mit der spätern griechischen Götterlehre zwar in Zusammenhang gesetzten, aber ihr ganz zufälligen Kreis; sie könnte völlig fehlen, ohne daß darum der griechischen Mythologie etwas abginge oder diese weniger vollendet wäre, indeß man nicht nur den Kronos und den Zeus, sondern ebenso auch den Dionysos, die Demeter und andere Gottheiten nicht aus ihr hinwegnehmen könnte,

ohne sie selbst zu zerstören. Dieser bloß äußere Zusammenhang der Heraklesfabel mit der griechischen Mythologie könnte daher als Beweis angesehen werden, daß sie auch von außen her hinzugekommen, daß sie etwa als eine ergötzliche phönikische Erzählung aufgenommen und nach griechischer Art verwandelt wurde. Die Anwesenheit der Phönikier an allen Küsten des ägäischen Meeres ist eine historische, nicht zu bestreitende Thatsache, während z. B. die Liebhaber der Indischen Ableitungen auch nicht von ferne anzugeben wissen, wie und bei welcher Gelegenheit indische Vorstellungen nach Griechenland gekommen seyen. Von dem Volk, dem es die Schrift und die Namen der Buchstaben verdankte, konnte Griechenland auch wohl anderes annehmen: nicht daß es dadurch in seiner eignen Entwicklung gestört wurde, sondern daß es das Empfangene, wie es offenbar mit dem Herakles geschah, frei und der eignen Art gemäß umbildete und mit seinen eigenthümlichen Vorstellungen in Verbindung setzte. Denn der phönikische Melkarth z. B. ist der Sohn des Kronos und steht mit diesem in Verbindung. In dieser Verbindung konnte ihn die griechische Fabel nicht brauchen, weil in ihr, wie gesagt, Kronos verschollen, eine völlige Vergangenheit war, über die es mehr ziemte zu schweigen, als zu reden. Deßhalb macht ihn die griechische Fabel zum Sohne des Zeus und läßt seine ganze Geschichte auch in dem Reich und unter der Herrschaft des Zeus sich ereignen. Auf jeden Fall ist nicht zu zweifeln, daß die Herakles-Idee den Griechen noch vor der Entwicklung der Dionysoslehre bekannt war; denn, wie gesagt, Dionysos wurde erst spät oder eigentlich zuletzt zum Gott, nicht lange vor Homer, oder eigentlich erst mit Homer, d. h. mit jener Krisis, welche durch den Namen Homer bezeichnet ist, und die ich in der Folge ausführlich darstellen werde. Epische Gedichte unter dem Namen Herakleen existirten unzweifelhaft vor Ilias und Odyssee. In ihnen befreite sich das griechische Bewußtseyn von der Idee des Herakles, an dessen Stelle nun ganz Dionysos trat. Denn wenn in dem hellenischen Bewußtseyn irgend eine Anwandlung war von einer dem phönikischen Herakles ähnlichen Vorstellung, so mußte die aus einem solchen früheren Moment sich herschreibende Vorstellung eines den Menschen hülfreichen,

aber in völliger Entäußerung seiner Gottheit gehaltenen Gottes — diese mußte aus dem Bewußtseyn entfernt und in etwas anderes umgewendet seyn, ehe die tiefere Idee des Dionysos gleichsam zum Vorschein kommen, sich frei offenbaren und hervortreten konnte. Auf diese Art, könnte man dann sagen, hätte sich das griechische Bewußtseyn durch die Herakleen jener ältern Vorstellung entledigt, den Herakles in die spätere Zeit, die des Zeus versetzt. Die Herakleen wären dann für eine frühere Zeit eben das, was Ilias und Odyssee für eine spätere wurden. Und wenn im Gegensatz mit der öffentlichen Götterlehre gewissermaßen die Mysterien noch die Erinnerung der Vergangenheit waren, so würde sich daraus erklären, daß Herakles in diesen anders erschien. Nach Plutarch war, wie schon bemerkt worden, in Mysterien von Unthaten des Kronos die Rede; sollten diese sich nicht auf Herakles bezogen haben? In einigen Mysterien wird Herakles den idäischen Daktylen und den Kabiren zugezählt, d. h. er wird noch unter die rein geistigen Potenzen gerechnet, denn die Kabiren waren die formellen Götter — Deorum Dii, wie sie auch genannt wurden, die Götter, durch welche die andern, die substantiellen oder materiellen, selbst erst gesetzt werden, die verursachenden Potenzen der Mythologie. In diesen sehr alten Mysterien war also Herakles nicht ein Heros, wie in der späteren Umbildung, sondern eine göttliche Potenz, und daraus sollte man schließen, daß der Herakles doch der Griechen eigne Erinnerung war. Pausanias[1] erzählt ausdrücklich von einem Tempel des Herakles in Thespiä, von dem er sagt, dieser Tempel scheine ihm älter als der des Amphithryoniden Herakles (d. h. älter als der des griechisch umgewandelten Herakles) und vielmehr dem Herakles gewidmet zu seyn, den man unter die idäischen Daktylen zähle (wo göttliche Potenz) und dessen Verehrung er auch bei den Tyriern gefunden habe. Zu Erythrae und zu Mykalessus in Böotien war ebenfalls nach Pausanias[2] derselbe Herakles zu der Demeter in ein gewisses Verhältniß gesetzt — Küster der Demeter; das Volk erzählte von ihm, daß er die Thüre ihres Tempels am Morgen öffne, am Abend schließe.

[1] IX, 27.

[2] Eben daselbst; vgl. VIII, 31.

So unklar dieß ist, enthält es doch eine Spur der Verwandtschaft, die zwischen Herakles und Dionysos empfunden wurde.

Doch wenn nun alle diese Thatsachen Spuren enthalten, daß ursprünglich unter Herakles noch etwas mehr gedacht wurde, als die später episch umgebildete Fabel desselben ausspricht: so darf man übrigens nur diese selbst mit Aufmerksamkeit betrachten, um in ihr die verwandelten Züge jener ältesten, aus der Zeit des Kronos sich herschreibenden Vorstellung noch zu erkennen, und wenn Buttmann in seiner Abhandlung über den Mythos des Herakles der Meinung ist, dieser Mythos sey als ein reines Dichterprodukt anzusehen, das ein Ideal menschlicher Vollkommenheit, gleichsam einen sittlichen Helden in der Person des Herakles darzustellen beabsichtige, so ist es ihm doch keineswegs gelungen, aus dieser allgemeinen Absicht jene besondern Züge des Mythos zu erklären, die im Gegentheil leicht begreiflich werden, sobald man annimmt, daß in diesem Mythos die ursprüngliche — orientalische — Vorstellung des Herakles in etwas anderes umgewendet, nur ins Menschliche gezogen und umgebildet sey. — Ich bemerke vorläufig, daß mir, wie vielen anderen schon, die gewöhnliche griechische Etymologie des Namens sehr zweifelhaft erscheint, ob ich gleich der meist angenommenen Ableitung von dem hebräischen oder phönikischen רֹכֵל (also mit Artikel: הָרֹכֵל) = viator, mercator, nicht beistimmen kann. Münter bezieht dieß auf das Herumziehen des Herakles (רָכַל heißt herumziehen wie ein Handelsjude) oder auf seine Obhut des phönikischen Handels, Creuzer, der auch hier seine Sonnenhypothese nicht los werden kann, auf den Wandel des Herakles in der Sonnenbahn; denn auch Herakles ist ihm, wie Mithras, die Sonne. Wenn ich aber eine orientalische Etymologie für den Namen anerkennen sollte, so würde sich als die entsprechendste anbieten, ihn für עֵרֶךְ אֵל[1] zu erklären, similitudo Dei, also wörtlich *μορφὴ θεοῦ*, der Ausdruck, dessen sich der Apostel in der bekannten Stelle von Christus bedient; und da diese Etymologie so ganz dem

[1] Von עָרַךְ, das auch gleichstellen bedeutet, z. B. אֵין עֲרֹךְ אֵלֶיךָ, nichts ist dir gleichzustellen, Hiob 28, 17.

ursprünglichen Begriff und Verhältnisse des Herakles entspräche, so würde ich auch dieser Etymologie wegen behaupten, daß die griechische Heraklesfabel nicht poetisch erfunden, sondern nur die Umbildung einer auch im Orient schon vorhanden gewesenen Vorstellung sey.

Um dieß an den einzelnen Zügen der griechischen Heraklesfabel nachzuweisen, so ist der griechische Herakles, wie schon bemerkt, und aus dem bereits angezeigten Grunde in das Reich des Zeus versetzt. Er ist also Sohn des Zeus, aber von einer sterblichen Mutter, gerade wie Dionysos auch Sohn der Semele ist. Zeus nimmt die Gestalt eines Sterblichen, des Amphitryon, Königs von Theben, an (auch Dionysos, der Semele Sohn, ist der thebanische), und erzeugt in dieser Gestalt mit dessen Gemahlin Alkmene den Herakles. Ihm kann nicht Zeus, der herrschende Gott der freiern, bessern Zeit, entgegen seyn. Kronos, der schon verschollene, ebensowenig. Dagegen ist es der Zorn und die Eifersucht der Hera, in welche nun gleichsam das Princip der Vergangenheit gelegt ist. Zeus Gemahlin ist es, die ihn schon in der Geburt verfolgt, indem sie durch Zaubermittel seine Geburt (sein ans Licht Kommen) aufhält, und die ihm von Zeus bestimmte Herrschaft einem andern, dem Eurystheus zuwendet. So wenigstens nach der Erzählung der Ilias [1]. Der allgemeine Begriff, der in diesem Verhältniß zu Eurystheus ausgedrückt ist, ist der Begriff eines zur Herrschaft Bestimmten, dem aber diese Herrschaft oder sein Reich von einem andern vorenthalten wird. Wie käme gerade dieser Zug in die Heraklesfabel der Griechen, die in der That nur gefabelt, d. h. nur bloß zufällige Gedanken verknüpft haben, wenn sie nicht die bloße umgewandelte älteste Ansicht enthielte?

Dem phönikischen Herakles wird die Gottheit, d. h. die Herrschaft, die Herrlichkeit, das Reich (denn dadurch wird die wirkliche Gottheit ausgedrückt) vorenthalten von Kronos: — an die Stelle des Kronos mußte in der hellenisch umgewandelten Fabel ein menschlicher König Eurystheus treten. Allein was den Herakles um die ihm vom Vater bestimmte Herrlichkeit bringt, ist nebst den Ränken der Hera der

[1] Il. XIX, 91 sq.

unbedachte Schwur, den Zeus geschworen, daß der, welchem bestimmt sey an diesem Tage das Licht zu erblicken, die Herrschaft über die Argeier erlangen soll; diesen Schwur benutzend, beschleunigt Hera widernatürlich die Geburt des Eurystheus, und hält die des Herakles zurück. Wegen dieses Betrugs nun zürnt Zeus nicht sowohl der Hera, als der Ate, d. h. der personificirten Unbesonnenheit, Unbedachtheit, die auch ihn bethört habe. Tiefer Gram dringt ihm ins Herz. Eilend faßt er die Ate am schöngelockten Haupt und schwört zornvoll den mächtigen Eidschwur. Nie soll sie hinfort zum sternbedeckten Olymp wiederkehren, die Ate, die alle bethört und zur Schuld verleitet. Die Beraubung also und die folgenden Leiden des Herakles sind die Folgen der bethörenden Schuld, aber er trägt die Folgen nicht seiner eignen, sondern fremder Unbedachtheit. Dieß ist der allgemeine Gedanke, der in dieser Erzählung liegt. Wäre Herakles nicht ursprünglich ein Wesen von allgemeiner Bedeutung, so würde an sein Schicksal nicht etwas so Allgemeines geknüpft, wie die Verstoßung der Ate aus dem Olymp, die immer den Menschen nahe ist und alles bethört; ihre Füße sind weich, nie berührt sie den Boden, sondern schreitet über die Häupter der Menschen und sieht, wo sie einen zu Schaden bringe, den einen oder den andern bestricke. Sie heißt auch in demselben Zusammenhang πρέσβα Διὸς θυγάτηρ[1], die älteste, die unvordenkliche Tochter des Zeus. (Ich brauche Sie wohl nicht zu erinnern, wie der Umsturz des menschlichen Bewußtseyns, den wir in dieser ganzen Entwicklung verfolgen, die unbedachte, unvorgesehene Folge einer unvordenklichen Bethörung, Täuschung ist.) Derjenige nun aber, der dem Herakles das Reich vorenthält, ist ein durch bösen Zauber ihm im Seyn Zuvorgekommener (B dem A^2). Auf den letzten Grund verfolgt, führt dieses Geschick zurück auf das Urverhältniß der zwei Principien, deren eines (das unrechte Seyn) dem rechten im Seyn zuvorkam. Sie werden selbst überlegen, ob es wohl für die Dichtung von der durch Hera beschleunigten Geburt des Eurystheus und der verzögerten des Herakles ein anderes Motiv geben könnte, als das in unsrer Idee liegende. Das Nächste in dem Verhältniß des

[1] v. 91.

Herakles ist nun, daß er eben demjenigen zu dienen und als Knecht zu frohnen gezwungen ist, der das Reich, das ihm gebührte, für sich genommen hat, dem Eurystheus. Schwer wird ihm dieß, denn einem Niedrigern zu dienen, wie es bei Diodor heißt, hielt er keineswegs seiner eignen Tugend gemäß [1], aber dem Vater Zeus nicht zu gehorchen, schien ihm unselig und zugleich unmöglich; er dient also dem Eurystheus als Knecht. Dieser aber, der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten seiner Gewalt umgeben ist, fürchtet sich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt so schwach und unvermögend ist. Auch diese Züge von der lächerlichen Furcht des Eurystheus finden sich ausdrücklich in der griechischen Erzählung, — wer die ironischen Züge kennt, mit denen ein später befreites Bewußtseyn sich für den Druck der früheren dunkeln Gewalt schadlos hält, der wird keinen Augenblick zweifeln, woher dieser Zug in die Erzählung gekommen, nämlich aus dem Vorbild der Fabel, dem argwöhnischen Gott, der den Herakles zugleich unterdrückt und fürchtet. Hier folgen nun in der Erzählung alle die Arbeiten, die Herakles im Dienste des Eurystheus erduldet. Weder in der bestimmten Zahl, noch in der Art dieser Arbeit stimmen alle Berichte überein; indeß ist keine dieser Arbeiten, durch welche nicht ein dem menschlichen Leben gefährliches Ungeheuer besiegt, oder irgend etwas anderes, den Menschen Nachtheiliges vernichtet wurde. In den verschiedenen Ungeheuern, die Herakles bekämpft, ist es nicht schwer, alle Symbole zu erkennen, durch welche die Mächte der Finsterniß, Erscheinungen der dunkeln, die menschliche Freiheit bedrohenden Gewalt dargestellt wurden. Dieß erkennt zum Theil selbst Buttmann, ob er gleich in dem Ganzen, also auch in diesen Mächten der Finsterniß eine bloß moralische Bedeutung erkennen will. Die größte That des Herakles ist indeß, daß er in die Unterwelt hinabsteigt, das dreiköpfige Ungeheuer, den Cerberos heraufschleppt, ja den Hades selbst verwundet. Diese That geht nach allen Begriffen des griechischen Alterthums über die Grenzen eines bloß menschlichen Heroen hinaus. Obgleich nämlich eben

[1] *Τό τε γὰρ τῷ ταπεινοτέρῳ δουλεύειν οὐδαμῶς ἄξιον ἔκρινε τῆς ἰδίας ἀρετῆς.* Diod. Lib. IV, c. 11.

dieß Hinabsteigen in die Unterwelt späterhin auch von andern Heroen vorkommt, so ist doch dieser Zug offenbar ein nur von Herakles auf sie übertragener. Herakles zeigt sich eben darin als der auch Macht hat über die Unterwelt, oder, wie es im N. T. ausgedrückt wird, der die Schlüssel hat der Hölle und die Schrecken der Unterwelt besiegt, wie bei Euripides, wo er die Alkestis befreit, Herakles in der That als mit dem *Θάνατος* ringend eingeführt ist. Hades selbst ist der ursprünglich unholde Gott; denn der wilde, der grausame Gott, endlich überwältigt, verwandelt sich in den Gott der Unterwelt, d. h. der Vergangenheit; insofern also ist der Gott, der diesen besiegt, allerdings auch der über den Gott der Unterwelt Gewalt hat. Ohne eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung vor sich zu haben, hätte der Grieche eine solche, außer der Gewalt der Menschen liegende That dem Herakles nie zuzuschreiben gewagt. — Während dieser ganzen Zeit seiner Arbeit seufzt Zeus selbst, so oft er den Sohn erblickt mühselig ringend im Frohndienst des Eurystheus. Himmlische, — Hermes insbesondere und Zeus geliebteste Tochter Pallas, die am spätesten geborne Göttin richtet ihn auf unter seiner Arbeit und rettet ihn wohl auch, wie sie selbst in der Ilias sagt:

> Nicht ja gedenkt Zeus dessen, wie oft vordem ich den Sohn ihm
> Rettete, wenn er gequält von Eurystheus Kämpfen sich härmte,
> Auf zum Himmel weinte, der Duldende. Aber es sandt' ihm
> Mich zur Helferin schnell von des Himmels Höhe Kronion.

Wenn soweit die Ausdauer des Herakles, sein Aushalten in der schweren Arbeit hauptsächlich hervorgehoben wird, so müßten wir jetzt auch die Schwachheiten in Betracht ziehen, denen er während der Dauer seiner Erniedrigung unterworfen war. Buttmann hat von seinem Standpunkt ganz Recht, wenn er sagt, daß diese Schwachheiten des Herakles selbst zur poetischen Wirkung des angeblich moralischen Mythos erforderlich waren. Allerdings würde der Held, der menschlichen Schwachheiten nie unterläge, zum Vorbild nicht taugen, und der Dichter muß seinen Helden fallen lassen, damit der gewöhnliche Mensch ihn, wenn auch weit über sich, doch als seinesgleichen oder als einen solchen betrachte

dem er nacheifern könne. Aber es würde Buttmann sehr schwer fallen zu beweisen, daß zu dieser moralisch-poetischen Absicht gerade diese und keine andern Züge gewählt werden konnten, und wenn alle übrigen Verhältnisse auf einen höheren Ursprung des Heraklesmythos deuten, so ist dieß mit den Zügen seiner Schwachheiten nicht minder, ja vielleicht noch entschiedener der Fall. Zu den Schwachheiten, denen Herakles unterworfen ist, gehört erstens Krankheit. Dieß erinnert unmittelbar an jenen, ebenfalls mit Krankheit geschlagenen Knecht Gottes, von dem das alttestamentliche Orakel sagt: Er trug unsere Krankheit. Aber seine bestimmte Krankheit ist, wie aus einer Stelle in den Problemen des Aristoteles [1] erhellt, die, welche von Hippokrates und den andern griechischen Aerzten *ἱερὰ νόσος* genannt wird, morbus sacer, die heilige Krankheit: vornämlich die Fallsucht, wiewohl es scheint, daß dieser Ausdruck auf alle mit Katalepsis, mit ekstatischen Zuständen, mit einem von-sich-Seyn verbundenen Uebel ausgedehnt wurde. Die Krankheit, mit welcher jener der Menschheit ursprünglich zum Heiland Gegebene sich belastet fühlte, war allerdings eine *ἱερὰ νόσος*, eine religiöse Krankheit, ein morbus sacer, weil sie von einem ekstatischen Zustand des Bewußtseyns herrührte. — Nicht anders verhält es sich mit dem Wahnsinn oder der Raserei, die *κατὰ ζῆλον Ἥρας* ihn ergriff (denn die ursprüngliche Eifersucht des Kronos ist in der vermenschlichten Heraklesfabel in die Hera gelegt, in welcher allein noch ein Rest jener Eifersucht sich findet, von welcher Zeus, der sich darin gefällt Vater der Götter und Menschen zu seyn, nichts mehr weiß). Es ist früher schon erwähnt worden, wie auch Dionysos als der rasende und darum Wahnsinn verhängende Gott erscheint. Ist er doch seiner ganzen Stellung nach der außer sich (seiner Gottheit) gesetzte. Aber wodurch äußert sich nach der Erzählung dieser Wahnsinn? Antwort: Indem er seine und seines Bruders Iphikles Kinder ins Feuer wirft. Hier sehen Sie es also ganz deutlich, wie auch der griechische Herakles mit dem Melkarth zusammenfällt, für welchen dem Kronos die Kinder verbrannt wurden. Denn auch der Einwohner Kanaans, der seine Kinder über die geneigten

[1] p. 212, 9 (Sylburg).

Arme des Molochbildes in die Feuergluth hinabrollen ließ, glaubte diese Kinder zwar dem Moloch, aber *für* den Melkarth, zu opfern. Insofern war Melkarth Ursache dieser Opfer, darum wird auch dieses Verbrennen der Kinder dem Herakles zugeschrieben, doch nur dem außer sich gesetzten, oder dem in Ansehung seiner in Irrthum und Wahn versetzten Bewußtseyn. Denn der wahre, der sich selbst gleiche Herakles würde im Gegentheil diese Opfer gewehrt und verhindert haben, wie er in andern griechischen Sagen vielmehr als der vorkommt, der die Menschenopfer von den blutigen Altären verbannt und unblutige Opfer an deren Stelle setzt. Aber gleichsam die tiefste Verfinsterung seiner Herrlichkeit erleidet Herakles, indem er in den Dienst einer Königin der Lydier, Omphale, tritt, weibisch wird, weibisches Wesen und sogar weibische Tracht annimmt. In einigen Erzählungen wird ihm diese Dienstbarkeit als Buße für ein vergangenes Verbrechen auferlegt. Aber das ist wohl nur eine gesuchte und künstliche Verknüpfung, sowie die Arbeiten, die ihm in dieser zweiten Dienstbarkeit auferlegt werden, nur eine zwecklose und erfindungsarme Wiederholung der schon früher da gewesenen sind. Das Wesentliche bleibt — sein *weibisch* Werden. Dieß hat nun in der griechischen Fabel gar keinen Sinn und besonders möchte man sagen: für ein Ideal menschlicher Vollkommenheit oder eines sittlichen Heros sinkt Herakles hier zu tief. Wenn man aber die ganze griechische Heraklesfabel nur für die ins Menschliche umgebildete Erzählung ansieht, der eine Ueberlieferung von höherer Bedeutung zu Grunde liegt, so erklärt sich auch dieser Zug auf eine einleuchtende Art. Herakles ist nämlich im Bewußtseyn Vorläufer des Dionysos, eine frühere Erscheinung desselben, und zwar die früheste, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verschmolzen ist. Dieser letzte Zug schreibt sich also aus dem Moment her, wo das Bewußtseyn des Gottes, also der Gott selbst noch schwach, in der weiblichen Gottheit noch gleichsam verloren und verborgen war, aus jener Zeit, wo noch Männer in weiblicher, Weiber in männlicher Kleidung der Urania Opfer verrichten; womit dann ganz übereinstimmt, was Johann der Lydier, jedoch aus einem etwas ältern

Schriftsteller, Nikomachos, anführt, daß nämlich auch bei Mysterien des Herakles die Männer Frauenkleider angelegt haben. Das Factum, das wir daraus entnehmen, ist erstens, daß es Mysterien des Herakles gab. Diese Mysterien konnten nur aus der entferntesten Zeit sich herschreiben. Denn solang ein Gott schwach war, nicht mit Macht im Bewußtseyn hervortrat, so lang wurde er nur insgeheim gefeiert, so lange wagte man bloß in Mysterien ihn anzuerkennen. Daß es ein so später Schriftsteller ist, der von diesen Mysterien Erwähnung thut, beweist nichts gegen unsern Gebrauch dieser Stelle. Wer die Tenacität, mit der religiöse Gebräuche aus dem dunkelsten Alterthum bis in die hellste, lichteste Zeit der späten Geschichte sich fortgepflanzt haben, aus andern Beispielen kennt (man denke nur an die sabazischen Mysterien, die aus ebenso alter Zeit, ja vielleicht noch älterer, sich herschreiben, und die noch im 560. Jahr nach Erbauung der Stadt sich in Rom eingeschlichen hatten), wer also dieser Beispiele sich erinnert, wird es wohl für möglich halten, daß aus ebenso dunkler Zeit sich noch in einzelnen Gegenden Mysterien des Herakles erhalten. In diesen Mysterien, welche dem noch nicht aus der weiblichen Gottheit entschieden hervorgetretenen Herakles galten, legten die Männer Frauenkleider an, und diese Bewandtniß hat es also mit der Dienstbarkeit des Herakles bei jener Königin der Lydier, eines Volkes, deren entschieden wollüstiger Charakter offenbar von einer prava religio, von superstitiösen Vorstellungen zuerst herkam.

Es gehört mit zu der Erniedrigung des Herakles, daß er an allem, was durch Gegenwirkung des feindlichen Princips — des Princips, das er eigentlich zu überwinden arbeitet — Ausschweifendes, Anstößiges oder der Menschheit Widerstrebendes entsteht, mit Theil zu haben scheint, die Schuld davon mit auf sich ladet. Denn um es zu überwinden, muß er in dasselbe selbst eingehen. So, wenn er unwillkürlich Ursache ist der durch Feuer verbrannten (dem feindlichen Gott geopferten) Kinder; so, wenn er nicht wollend Ursache wird jenes blinden Wahnsinns, den das in seinem Seyn bedrohte und dadurch gereizte, erzürnte Princip im Bewußtseyn erregt. Durch seine Stellung

selbst nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erscheinungen der Menschheit, und obgleich selbst ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf sich nehmen.

Auf folgende Art wird nun das letzte Leiden des Herakles erzählt. Eifersucht ist auch davon die Veranlassung: nicht die göttliche der Here, sondern menschliche Eifersucht, aber die hier nur an die Stelle jener göttlichen tritt, oder sie repräsentirt. Immer ist Eifersucht also das Wesentliche. Sie wird Ursache der letzten Leiden des Herakles, wie der Arbeiten und Mühen seines ganzen Lebens. Ein Centaur, Nessos (ich brauche nicht zu sagen, daß die centaurische Natur nichts anders als die wilde, ungezähmte, ungebändigte, übrigens doch der Bändigung fähige menschliche Natur selbst ist; aus diesem Grunde wird nicht ein unzähmbares Thier, sondern das Pferd dazu gewählt, sie abzubilden; der Centaur ist halb Pferd, halb Mensch, oder wie die Römer, die sich unter einem Menschen nur einen Christen denken können, ihn beschreiben, mezzo Christiano mezzo cavallo, halb ein Christ, halb ein Pferd — ob es noch von der Vorstellung der Centauren oder woher sonst kommt, daß die mittelalterliche Imagination dem Teufel zwar nicht einen Pferdeleib, aber wenigstens Pferdefuß zuschreibt, will ich nicht untersuchen —) also, einer der Centauren, Nessos, von Herakles aus der Ferne mit dem Pfeil erlegt, gibt, eh' er stirbt, der bei ihm stehenden Gattin des Herakles Dejanira — der Centaur hatte ihr am andern Ufer des Flusses, über den er sie gesetzt hatte, Gewalt anthun wollen — sein blutbeflecktes Gewand zum Geschenk mit der Versicherung, wenn Herakles dieses Kleid anlege, werde sie ihn im Fall einer Untreue stets wieder an sich ziehen. Ueber diese hier supponirte Untreue Folgendes. In einer fortschreitenden Bewegung ist alles relativ. Jeder Punkt oder Moment derselben ist an sich oder absolut, also noch nicht im Verhältniß zu einem folgenden, betrachtet, der Fortschreitung zugethan, angehörig, insofern positiv; aber gegen den folgenden Punkt der Fortschreitung nimmt er eine andere Natur an und wird negativ, sich ihm entgegensetzend und das retardirende Princip; die der Bewegung und Fortschreitung feindliche Gewalt hat nun an ihm selbst ein Werk-

zeug der Hemmung und wirft sich nun gleichsam mit ihrer ganzen Macht in diesen Punkt. Dieß ist der bekannte Gang alles menschlichen Fortschreitens, und jeder fortschreitend Wirkende hat diese Erfahrung zu machen, daß, was er selbst hervorgerufen, und was ohne ihn gar nicht seyn würde, gegen ihn selbst sich erhebt, sowie er fortschreitet. Die Bewegung, die Herakles bewirkt, ist eine fortschreitende Umwandlung. Das Bewußtseyn, das in Einem Moment ihm zugethan war, fühlt sich im folgenden von ihm verlassen, und eifernd gegen ihn wird es selbst zum Werkzeug der feindlichen Macht. Dejanira, indem sie das Geschenk des Nessos annimmt, zeigt dadurch schon das des Herakles nicht mehr vollkommen sichere Bewußtseyn. Der Centaur sagt ihr voraus, daß er sie verlassen, nicht bei ihr weilen werde; indem sie seiner Rede horcht, zeigt sie, daß sie dem Herakles nur für einen gewissen Moment verbunden (ihm vermählt), aber nicht unbedingt ihm ergeben ist. So tritt hier das dem Herakles Verwandte und Angehörige selbst an die Stelle der ihm ursprünglich feindseligen, entgegenstehenden Macht, und nicht bloß in poetischer Hinsicht, indem dadurch die verdrießliche Wiederholung vermieden wird, nicht bloß als dichterische Variation, auch in Hinsicht der Sache selbst ist daher diese Vermittlung tief empfunden und der Sache gemäß. Dejanira sendet dem abwesenden, von ihr nun wirklich schon entfernten Gemahl das mit dem Blut des Centauren befleckte Gewand; kaum hat der nichts Ahndende es angelegt, so durchdringt seinen ganzen Leib ein verzehrender Schmerz. Der getödtete, mit dem Tode ringende Centaur hat gleichsam das ganze Gift seiner Natur in sein hervorquellendes Blut gedrängt. Der Böse stirbt, aber das Böse stirbt nicht, bis es das letzte ihm mögliche Unheil wirklich hervorgebracht hat. Es ist, wie Buttmann sehr richtig sagt, nicht ein natürliches, es ist ein übernatürliches Gift, das den Leib des Herakles ergreift; es ist das Gift des bösen Princips als solchen; es ist nicht mehr bloß einfach das entgegenstehende, feindliche Princip, es ist das durch unmenschlich-menschliche Natur zum eigentlich Bösen gesteigerte, vergeistigte Gift, das ihn mit Feuerpein durchdringt und endlich ihn in das höchste Leiden versetzt. Denn Herakles selbst hat sich inzwischen schon mehr frei gemacht

von dem realen Gott; in einem frühern Moment wäre ihm das Gift weniger peinvoll gewesen. Aber es ist nur der letzte Schmerz der Trennung von dem realen Gott, und eben dieser Moment des höchsten Leidens wird der Uebergang zu seiner letzten Verklärung, wo, um Schillers Worte zu brauchen:

> Der Gott des Irdischen entkleidet
> Flammend sich vom Menschen scheidet.

Das Uebermaß des Schmerzes bringt ihn zu seinem letzten Entschluß. Ueberzeugt, daß nur in seinem Tod, d. h. indem er dem Materiellen, Irdischen, das ihn noch in der Abhängigkeit von Kronos erhält, ganz stirbt, die Heilung der entsetzlichen Krankheit zu finden sey, baut der Erhabene sich selbst den Scheiterhaufen, um sein natürliches Leben im Feuertod zu verzehren, aber nur was er von der sterblichen Mutter hatte, das Natürliche an ihm, wurde von den Flammen verzehrt, und während der Scheiterhaufen noch brannte, senkte sich, wie Apollodor aus ältern Historikern berichtet, eine Wolke mit Donner herab und nahm den von allem sterblichen Stoff nun befreiten Herakles in den Himmel auf, wo er, versöhnt mit der Hera, sich mit der Tochter, der Göttin der Jugend, der Hebe, vermählt, und Er selbst nun als Gott, als einer der Unsterblichen lebt, indeß sein bloßes, von ihm selbst unterschiedenes Gebild (εἰδωλον) in der Unterwelt unter den übrigen entseelten, bloß schattenähnlichen Wesen lebt.

Dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel setzt ihre ursprünglich höhere Bedeutung vollends außer Zweifel. Etwas dem vergötternden Tode des Herakles Gleiches findet sich bei keinem andern der zahlreichen Söhne, die Zeus mit sterblichen Müttern erzeugt. Etwas Analoges (obgleich durchaus nicht dasselbe) ist nur bei Dionysos. Der Unterschied, welcher hier stattfindet, wird sich uns zeigen, sobald wir den ursprünglichen Sinn jenes Ausgangs der Heraklesfabel noch näher ins Auge gefaßt haben. Hiezu werden folgende schon in unsern früheren Entwicklungen enthaltene Bestimmungen dienen. Herakles ist der Gott der zweiten Potenz — der befreiende, relativ geistige —, aber er ist dieser nicht absolut, nicht unbedingt, sondern für einen bestimmten Moment des

Bewußtseyns. Er ist der Gott der zweiten Potenz, aber der nach der ursprünglichen Vorstellung (von welcher der griechische Mythos nur eine Umwandlung ist, die aus sich selbst und für sich selbst nicht verständlich seyn würde), er ist nach dieser ursprünglichen Vorstellung der Gott (A^2), aber der sich noch in der gänzlichen Abhängigkeit von Kronos befindet. Diese Abhängigkeit — hat er in dem selbst noch zum Theil unfreien, noch dem realen Gott anhänglichen Bewußtseyn, welches eben — seine sterbliche Seite ist. Dieses Unlautere, was er noch von der Mutter hat, muß in ihm sterben, oder vielmehr: der Gott in ihm, das, was in ihm Gott ist, τὸ ἐν αὐτῷ θεῖον, muß dieses Materielle verzehren, damit er rein als Gott hervortrete und sich auf diese Weise der harten Dienstbarkeit gegen den Kronos entledige, dem er selbst nur durch das Unlautere, vom unfreien Bewußtseyn Herkommende in sich, pflichtig und unterworfen war. Das Uebermaß der Leiden bringt ihn zu diesem Entschlusse, durch welchen er sich zugleich aus allem Verhältniß zu jenem unholden Gott und in eine Welt versetzt, gegen welche Kronos zur ohnmächtigen Vergangenheit wird, in die Welt des Zeus, den Olympos. Nur die im Bewußtseyn noch immer fortdauernde, noch immer nicht überwundene Anhänglichkeit an das reale Princip ist die Ursache der Leiden des Herakles, seiner Knechtsgestalt und seiner Erniedrigung. Dieses von dem realen Gott Abhängige in ihm muß untergehen, damit er zum Gott sich verkläre. Wenn Dionysos, sowie er nur überhaupt genannt wird, gleich als Gott genannt wird, wenn er keine Ursache hat, durch Feuertod, wie Herakles, zu sterben, um zum Gott zu werden, so kommt dieß nur davon, daß gleich bei seiner Empfängniß die sterbliche Mutter Semele in der Umarmung des Zeus verzehrt wird. Wer sieht hier nicht die Verwandtschaft des Herakles mit Dionysos, oder vielmehr das Vorbildliche der Heraklesfabel? Aber der Unterschied ist ebenso klar. Dionysos, weil schon zuvor der Sterblichkeit enthoben, wird, sowie er ans Licht tritt, auch als Gott genannt. Herakles dagegen, einem frühern Moment des Bewußtseyns angehörig, und dadurch noch an den realen Gott gebunden, muß durch freiwilligen Tod dieses Band erst lösen, um derselben göttlichen Ehre

theilhaftig zu werden, deren Dionysos gleich bei seiner Geburt gewürdiget ist.

Ob nun dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel auch noch von der ursprünglichen orientalischen Idee sich herschreibt, oder ob dieselbe erst im spätern griechischen Bewußtseyn diese Ausführung erhalten hat, ist nicht so leicht zu entscheiden; denn freilich im Bewußtseyn der Kananiter, der Phöniker war jene Verklärung und Befreiung des Herakles noch nicht geschehen. Sie konnte daher nicht als etwas Geschehenes erzählt werden. Dieß würde indeß nicht verhindern anzunehmen, daß auch in der Zeit jener höchsten Spannung des Bewußtseyns jene Verherrlichung schon als zukünftig vorgestellt werde, daß sie als eine zukünftige, als eine geweissagte, auch in dem frühesten Bewußtseyn vorkommen konnte. Denn obgleich in jedem Moment das Bewußtseyn dem herrschenden Gotte zu dienen gezwungen und ihm gleichsam verhaftet ist, so macht dieß keineswegs unmöglich, daß das Bewußtseyn die Eitelkeit oder Vergänglichkeit dieses Dienstes, d. h. dieses Verhältnisses, empfinde. Das eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt. Ich will mich nicht auf den allgemeinen Göttertod berufen, den die skandinavische Edda, auf die ich mich überhaupt nicht gerne berufe, voraussagt; aber selbst in der griechischen Fabel ist die Angst des Uranos und die Angst des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs; selbst dem Zeus weissagt der gefesselte Prometheus des Aeschylos seinen Untergang mit klaren Worten, wenn er zu dem Chor sagt:

Fleh, ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht (dieß ist ironisch!).
Ich frage weniger als nichts — nach Zeus.
Er handl', er herrsche diese kleine Zeit,
Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht
Die Götter;

und früher:

So sehr er trotzet, wird Kronion doch
Sich schmiegen; die Vermählung, die er wünscht,
Stürzt ihn, daß er vom Throne nichtig fällt.
Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
Den Kronos ihm, sein Vater, einst geflucht,
Als er gestürzt vom alten Throne sank.

— Nur Prometheus weiß das Geheimniß, wie Zeus diesen Umsturz seiner Macht abwehren könnte, doch nicht eher, als er selbst frei von seinen Banden ist, will er das Geheimniß mittheilen.

Auf einen von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Fluch ist das Reich der Götter gegründet.

Aber auch allgemein und rein wissenschaftlich angesehen, ist das Prophetische, die Zukunft Voraussehende ein nothwendiges Moment in der mythologischen Bewegung. Das Mythologie erzeugende Bewußtseyn schreitet zwar durch bestimmte Momente fort, aber von Anbeginn, vom ersten sich Verfangen des Bewußtseyns an ist eine Spannung gesetzt, die nur successiv sich lösen kann, und mit der ersten Spannung ist gleich alles (die ganze Folge) gesetzt. Die verschiedenen Momente des Bewußtseyns unterscheiden sich nicht durch ihren absoluten Inhalt, sondern wie der Inhalt jeder Zeit eigentlich immer derselbe ist, wie eine Zeit oder ein Moment der Zeit von dem andern sich nur dadurch unterscheidet, daß, was in diesem noch zukünftig, in jenem gegenwärtig oder bereits vergangen ist, oder umgekehrt, was in diesem Gegenwart oder Vergangenheit, in jenem noch als Zukunft gesetzt, so ist auch der Inhalt des mythologischen Bewußtseyns immer derselbe, und was erst in dem spätern Moment zur Gegenwart wird, ist darum in dem frühern Moment nicht nicht, sondern es ist allerdings auch, nur als Zukunft gesetzt. So konnte also auch in einem frühern, dem Kronos übrigens noch sklavisch ergebenen Bewußtseyn gleichwohl schon die künftige Verklärung und Vergöttlichung des Herakles erscheinen, wie in jenem alttestamentlichen Orakel, worin übrigens der Messias nicht als König und Herr, sondern als Knecht ganz dem Moment des Kronos parallel vorgestellt ist, nichtsdestoweniger jener noch entferntere, verklärende Tod des Messias vorausgesehen ist. Denn auch die Gabe der Weissagung

ist mit jener Spannung gegeben, die im mythologischen Bewußtseyn gesetzt ist. Die Offenbarung selbst ist durch sie vermittelt. Christus ist das Ende des Heidenthums, wie der Offenbarung. Nur deßwegen verstummen nach dem ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung die heidnischen Orakel, eine Erscheinung, über die bekanntlich Plutarch eine eigne Abhandlung geschrieben hat; und selbst in der Kirche hört die Gabe der Weissagung nebst andern Wundergaben und ekstatischen Erscheinungen in dem Verhältniß auf, als mehr und mehr jene Spannung des Bewußtseyns sich löst. Unmöglich also wenigstens ist es nicht, daß auch dieser letzte Ausgang der Heraklesfabel in der ursprünglichen orientalischen Vorstellung schon als zukünftig enthalten war, möglich aber auch, daß diese letzte Ausführung ganz allein dem griechischen Bewußtseyn angehört, dieses allein bis zum Verklärungstod des Herakles fortschritt.

Ich kann die Zeit, welche diese Entwicklung erforderte, mich nicht reuen lassen. Denn die Heraklesfabel bildet in der griechischen Mythologie einen so bedeutenden Kreis, daß es unsrer Entwicklung zum Vorwurf gereicht und Verdacht gegen ihre Mittel erregt haben würde, wenn wir die Gestalt des Herakles umgangen hätten. Eine Geschichte, in dem Sinn wie Buttmann dieß leugnet — wobei nämlich Herakles ein wirklicher Held, Königssohn oder dergleichen gewesen wäre — ist sie freilich nicht, aber daß sie auch kein reines Dichterprodukt ist, wie er, gestützt vorzüglich auf die Sophistenfabel vom Herakles am Scheideweg, behauptet, glaube ich evident gemacht zu haben. Die Heraklesfabel ist in der That eine Geschichte, aber höherer als bloß menschlicher Art; sie ist der Theil einer wirklichen göttlichen Geschichte. Herakles, also auch sein früheres Vorbild, der phönikische Melkarth, ist die der zweiten Persönlichkeit, die der relativ geistigen, später als Dionysos hervortretenden Gottheit entsprechende Gestalt eines frühern Moments, dieß ist unser Resultat. In eine Leidens- und Thatengeschichte dieses zweiten Gottes wird sich uns ohnehin die Mythologie immer mehr zusammenziehen.

Daß übrigens diese zweite Persönlichkeit auch in dem frühern Moment des mythologischen Bewußtseyns — ich will es ein für allemal

das kronische nennen — schon da ist, ändert nichts an der allgemeinen Ansicht dieses Moments. Die zweite Persönlichkeit erscheint hier noch in völliger Abhängigkeit von Kronos, ihm selbst fröhnend und dienend. Wenn wir also auch schon einen Blick in eine freiere, bessere Zeit geworfen haben, so müssen wir nun wieder zurückkehren auf jenen Zustand des Bewußtseyns, in der Zeit des, wenigstens als Gott, noch immer ausschließlich herrschenden Kronos. In dieser Zeit also erschien das menschliche Bewußtseyn recht so, wie es Lucretius beschreibt in einer Stelle, wo jedes Wort bedeutend ist — die Menschheit war in dieser Zeit wirklich

oppressa g r a v i sub religione,
Quae caput e coeli regionibus ostendebat
Horribili super adspectu mortalibus instans [1].

Die Menschheit lag unter dem Druck der lastenden, schweren Religion, gravi sub religione, denn es war noch immer die astrale Macht, die in ihr wirkte, in Kronos herrscht noch immer das Gestirn — sie drohte also noch immer vom Himmel her den Sterblichen. Dahin (in diese Zeit) müssen wir uns jetzt wieder zurückversetzen. Denn der Tod des Herakles ist ein Vorgriff in die folgende Zeit.

Doch auch Kronos blutige Herrschaft muß sich zuletzt zum Ende neigen, und zunächst sind es nun wieder die Erscheinungen dieses Uebergangs, die wir zu betrachten haben.

[1] Unter die Religion gewaltsam niedergetreten,
Die vorstreckte das Haupt aus den himmlischen Regionen
Mit entsetzlichem Blick herab auf die Sterblichen drohend.
(Nach v. Knebels Uebersetzung).

Sechzehnte Vorlesung.

Um mich zu vergewissern, daß Ihnen die Aufeinanderfolge der Momente völlig klar geworden (denn eben in dieser ist das eigentlich Wissenschaftliche der Entwicklung), so will ich sie nochmals kurz wiederholen:

A. Urmoment oder erster Moment — die noch unüberwundene und unüberwindliche Ausschließlichkeit (Centralität) des ersten Princips = Zabismus.

B. Zweiter Moment — peripherisch Werden des ersten Princips, wo es zugleich Gegenstand einer möglichen Ueberwindung wird = Urania.

C. Dritter Moment — wirklicher Proceß, wirklicher Kampf zwischen dem widerstehenden Princip und dem befreienden Gott. Hier wieder

a) erster Moment, wo die wirkliche Ueberwindung zwar tentirt, aber durch den realen Gott immer wieder vernichtet wird = Moment des Kronos (wobei A^2 nur in dienender Stellung zu Kronos), Negation der wirklichen Ueberwindung;

b) zweiter Moment — Uebergang zur wirklichen Ueberwindung, wo sich der reale Gott nicht mehr bloß zur möglichen, sondern zur wirklichen Ueberwindung hergibt.

Dieß ist der Moment, bei dem wir jetzt stehen, der jetzt eben dargestellt werden soll. Ihm wird der dritte Moment folgen,

c) in welchen

aa) die ägyptische,

bb) die indische,

cc) die griechische Mythologie fällt.

Wir gehen also nun zum Moment b) fort. Endlich nämlich wird das an dem realen Gott haftende Bewußtseyn doch überwältigt; der Widerstand gegen den befreienden Gott wird immer schwächer, bis es seine Starrheit ganz aufgibt und nun — nicht mehr bloß zur möglichen, sondern — zur wirklichen Ueberwindung sich hingibt.

Der Eintritt dieses Moments ist bezeichnet durch das abermalige Erscheinen einer weiblichen Gottheit, und kündigt sich im Gefühl der Völker an durch die Erscheinungen wilder, sich selbst nicht fassender Begeisterung, des Orgiasmus. Da hier das Wort Orgiasmus zum erstenmal gebraucht wird, so halte ich es nicht für überflüssig, etwas über die Bedeutung desselben zu bemerken. Es ist nicht ausgemacht, woher eigentlich die Wörter *ὄργια*, *ὀργιάζειν*, *ὀργιασμός* kommen. Orgia sind die feierlich begangenen Handlungen selbst, durch die jene wilde Begeisterung sich ankündigt. Im weitern Sinn wird das Wort von allen mysteriösen Ceremonien, ja von den Mysterien selbst gebraucht. *Ὀργιάζειν* heißt die Orgien begehen, *ὀργιασμός* heißt die Feier der Orgien, bedeutet aber insbesondere die Aeußerungen der Wuth oder des heiligen Wahnsinns, mit dem sie begangen werden. Die erregende Ursache des Orgiasmus ist allerdings der befreiende Gott, aber der Grund, das Subjekt des Orgiasmus, ist das gleichsam wankend, taumelnd gewordene sich selbst nicht mehr fassen könnende, seiner selbst ohnmächtig gewordene, reale Princip. Inwiefern es nun in diesem Zustande theils überhaupt aufgereizt erscheint, theils selbst durch Handlungen einer wahren Wuth sich äußert, insofern ist der Zusammenhang des Worts mit *ὀργή* (Zorn) wohl begreiflich, und namentlich der parallele Ausdruck des alten Testaments, wo das „andern und neuen Göttern Dienen" stets als ein Reizen, ein Erzürnen des ersten und einzigen Gottes vorgestellt wird, könnte zur Bestätigung angeführt werden. Offenbar erdichtet ist die Ableitung von *εἴργειν*, arcere, abhalten, weil die Ungeweihten von den Mysterien abgehalten werden, und völlig nüchtern ist die Ableitung von *ἔργα*, Verrichtungen, Handlungen; denn Verrichtungen und Handlungen sind freilich auch die Bewegungen des Orgiasmus und die Vorgänge bei mysteriösen Gebräuchen, aber nicht

umgekehrt sind ἔϱγα gerade religiöse, mysteriöse, begeisterte Handlungen. Das Wort ὀϱγιάζειν, ὄϱγια gehört also gewiß zu der Familie der Wörter: ὀϱγή, daher ὀϱγίζω: irrito, iram accendo, sowie des Worts ὀϱγάω, das selbst mit ὀϱέγω, appetere, begehren, zusammenhängt, wovon Orgasmus, dessen vorzüglich die Aerzte sich bedienen, um jede Spannung, jeden turgor, besonders der Säfte, zu bezeichnen. Soviel über das Wort. Jetzt zur Sache und zur Bedeutung des Moments.

Zum zweitenmale also und nur in anderem Sinne wird das Bewußtseyn und der Gott, der sich in ihm wieder zur Männlichkeit aufgerichtet hatte, weich oder weiblich gegen den höheren Gott. Die in jenem (dem dominirenden Gott) ersterbende männliche Kraft geht ganz in den zweiten Gott über. Dieser Uebergang wird in grober, schlichter Bildlichkeit durch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, angedeutet, der nun gleichsam als Siegeszeichen dieses Moments und der über den unterliegenden, der Männlichkeit beraubten Gott sich erhebenden höhern Potenz feierlich wie im Triumph umher getragen wird. Der zuvor männliche Gott ist dem höheren nun schon nicht mehr bloß im Allgemeinen zugänglich, sondern im Begriff wirklich von ihm überwunden zu werden. Das bisher starre, widerstrebende Princip selbst wird dem befreienden Gott gegenüber zum weiblichen, so daß dieser nun in der That allein der wirkende Gott ist, und damit es auch hier dem Uebergang nicht an der weiblichen Gestalt fehle, die ihn bezeichnet, erscheint die phrygische Göttermutter, die zu Kronos ebenso sich verhält, wie sich Urania zu Uranos verhielt. Denn wenn es in der neuesten Behandlungsweise der Mythologie gewöhnlich ist alles zu identificiren, was übrigens sehr leicht geschehen kann, weil freilich — aber wohl zu merken, in verschiedenen Potenzen, auf ganz verschiedenen Stufen, daher auch mit veränderter Bedeutung — immer dasselbe sich wiederholt, so müssen wir uns im Gegentheil zum Gesetz machen, die verwandten Gestalten zu unterscheiden, jede in ihre bestimmte Zeit zu setzen, und auf solche Art sie auseinander zu halten, damit nicht durch das entgegengesetzte Verfahren alles wie in das

ursprüngliche Chaos zurückkehre, aus dem nach der Theogonie alles hervorgegangen ist. Die phrygische Göttermutter (dieser Name bezeichnet zugleich die Stelle des großen *phrygischen* oder phrygothrakischen Volks in der theogonischen Bewegung), diese weibliche Gottheit ist *in ihrer Zeit* dasselbe, was die Urania in der ihrigen. Der Unterschied zwischen beiden, den eben nur die Zeit macht, ist dieser. In Urania macht sich das Bewußtseyn dem noch nicht wirklichen (noch nicht in das Seyn hereingetretenen) höheren Gott zum Grund, sie gebiert oder empfängt den Gott erst, und ihre Erscheinung bezeichnet nur den Moment der Geburt oder Empfängniß des Gottes. In der phrygischen Göttermutter oder, wie sie von den Griechen genannt wird, in der Kybele macht sich das Bewußtseyn dem schon *wirkenden* Gott zum *Grund*. Was also in Urania noch bloße Möglichkeit war (bloße Möglichkeit der Ueberwindung), das wird in Kybele zur Wirklichkeit (hier ist der Anfang und der Uebergang zu der *wirklichen* Ueberwindung), und dieses erst ist die letzte, ist die für die Entstehung des Polytheismus entscheidende Katabole.

Denn eben darum heißt Kybele *Göttermutter*, weil mit ihr erst die *unmittelbare* Möglichkeit der eigentlichen Göttervielheit gegeben ist. Kybele ist das völlig umgewandte, nun wirklich ins Leidende herabgesetzte Bewußtseyn des realen Gottes, dem idealen Gott nicht bloß überwindlich, sondern zur wirklichen Ueberwindung hingegeben.

Ich habe eben erwähnt, daß Kybele der griechische Name der magna Deûm mater. Die Etymologien der Götternamen sind darum ein wichtiger Gegenstand, weil sie, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, am Bestimmtesten die ursprüngliche Bedeutung einer Gottheit anzeigen. Bei der etymologischen Erklärung des Namens Kybēle, auch wohl Kybĕle, neben dem zugleich der Name Kybebe erscheint, — dabei möchte man also wohl am besten von *κυβή*, der Kopf, ausgehen, wovon *κύβδα*, kopfunter, *κυβιστᾶν*, überstürzen, sich überschlagen, verwandt mit *κύπτω*, den Kopf senken, mit vorwärts geneigtem Kopfe gehen, verwandt auch mit unserm deutschen *Kippen*. Schon im Namen also liegt der Ausdruck der Umkehrung, wo das, was vorher das

Oberste war, sich neigt oder senkt. In dem Namen Kybele ist außer *κύβη* das Verbum *βάλλω* nicht zu verkennen. In Kybebe läßt die letzte Sylbe das alte *βάω* erkennen, wovon das oft bei Homer vorkommende *βῆσε δ' ἐκ ἵππων*. *Κυβήβη* ist also quae caput descendere facit. *Κύβηβοι* heißen bekanntlich die Diener der Kybebe, die durch Kopfneigen, Kopfschütteln im Zustand der Begeisterung nur eben diese Bewegungen der Gottheit selbst mimisch ausdrückten (frühere Beispiele dieser Mimik, z. B. das Hinken der Baalspriester). Also etwas anderes als unser deutsches Kopfhängen. Ein anderes Wort dafür ist *καρακίνοι*, von *κάρα*, das Haupt, und *κινέω*, bewegen. Lucretius nennt diese Bewegung bei den die Kybebe umschwärmenden Kureten capitum numen, wo numen soviel als nutus ist. Von eben dieser Gebärde heißen sie Korybanten, von *κορύπτω*, caput jactare, nach einer Erklärung bei Strabo[1]. Alle diese Namen bezeichnen also nichts anderes als das gegen den höheren Gott wankend gewordene Bewußtseyn, das eben im Begriff ist sich diesem ganz zu unterwerfen. — Sie sehen an einem neuen Beispiel, wie wenig uneigentlich im Grunde die Ausdrücke der Mythologie sind, wenn man sie recht versteht, wenigstens nicht uneigentlicher als so viele, bei denen man an bildlichen oder poetischen Ausdruck gar nicht mehr denkt. Denn wer z. B. von einem wankend gewordenen Entschluß oder einer wankend gewordenen Ueberzeugung spricht, denkt damit noch nicht sonderlich poetisch sich ausgedrückt zu haben.

Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäische Mutter), wie die schaffende Natur selbst vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabsteigt. Der ursprüngliche Zustand auch der Natur ist ein Zustand allgemeiner Aufrichtung (erectio). Das senkrecht Aufsteigende ist überall das Aeltere, das Wagerechte das Jüngere. Wenn die Natur nach dem Thiere im Menschen sich wieder aufrichtet, so ist dieß eben ein wirkliches Wiederaufrichten, aber in einem höhern, in einem geistigen Sinn. Die Schichten der Ur- und

[1] *ἀπὸ τοῦ κορύπτοντας βαίνειν ὀρχηστικῶς*. Lib. X, c. 3 (p. 473).

der Uebergangsgebirge stehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch im Ganzen genommen nach Verhältniß ihres Alters, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont geneigt, gleichsam wankend, oder wie im Begriff überzustürzen. Der Zustand der Aufrichtung geht dann allmählich in den liegenden, wagerechten über, der den jüngsten Bildungen im Ganzen vorzugsweise eigen ist. Jenes Geneigtsein der senkrechten Schichten heißt in der bergmännischen, meist von einem richtigen Instinkt geleiteten Sprache das Fallen der Schichten. Wenn man die aufeinander folgenden Formationen der Erde durch bloße successive Niederschläge aus einer Urflüssigkeit erklärt, welche alle die verschiedenartigen Stoffe chemisch aufgelöst enthalten, so ist man alsdann genöthigt, die wagerechte Lage als die ursprüngliche anzusehen. Dann lassen sich die aufrechtstehenden, doch gegen den Horizont geneigten Schichten freilich nicht als ein Fallen erklären. Man muß alsdann vielmehr annehmen, daß diese Schichten aus dem ursprünglich wagerechten Stand durch irgend eine unbegreifliche Kraft emporgehoben worden seyen, was jetzt, soviel mir bekannt, so ziemlich die allgemein angenommene Erklärung ist. Aber die stille Gesetzmäßigkeit der Natur stößt gewaltsame Erklärungen der Art zurück, und der offenbare Zusammenhang, in welchem dieses Fallen mit der Beschaffenheit der Formationen steht, läßt an keine bloß mechanischen und diesen Bildungen selbst fremden Ursachen denken; ihre Stellung ist durch immanente Gesetze bestimmt, und alles überzeugt uns, daß der Winkel, den sie mit dem Horizont bilden, so alt als sie selbst und ein nothwendiges Moment ihrer Bildung ist. Die horizontale Entstehung ist freilich, wie gesagt, ein nothwendiges Postulat der Ansicht, welche alles aus dem Flüssigen erklärt und dieß für die einzige Bildungsweise hält. Da man aber in Ansehung der Urgebirge schon so ziemlich und fast allgemein eine andere Entstehungsweise zugegeben, so wird man in Folge einer nothwendigen und nicht abzuhaltenden Consequenz wohl auch noch in Ansehung des Flötzgebirges nachgeben müssen, da der unmerkliche Uebergang des einen in das andere und eine Menge anderer Thatsachen uns von der Identität der Bildungsweise beider überzeugen. Außerdem ist

jene ganze Vorstellung von einer Urflüssigkeit, die alles aufgelöst enthalten, die Wahrheit zu sagen, nur eine kindische, nur der Kindheit der Wissenschaft angemessene. Man stellt sich vor, etwas gewonnen zu haben, wenn man alle die verschiedenartigen Stoffe, aus denen die Formationen der Erde bestehen, in Einem Fluidum beisammen hat, ohne zu überlegen, daß damit nichts erklärt ist, indem nun diese Urflüssigkeit selbst wieder erklärt werden müßte, wozu sich aber schwerlich die Mittel finden möchten.

Doch kehren wir von dieser Abschweifung zurück, die indeß hier am ehesten zu entschuldigen ist. Wenn die zwischen den Epochen der Natur und den aufeinander folgenden Zeiten oder Momenten der Mythologie vorhandene Analogie im Allgemeinen sich nicht verkennen läßt, so springt diese hier vielleicht am deutlichsten in die Augen. Wenn wir übrigens früher schon ausgesprochen: Kronos ist die unorganische Zeit der Mythologie, so darf hier unter dem Unorganischen nicht das relativ-Unorganische verstanden werden, wie es jetzt ist und dem Organischen schon zur Unterlage dient. Das Unorganische, welches allem Organischen vorausgeht, ist ein ganz anderes, als das, welches das Organische schon als Gegensatz außer und als Höheres über sich hat. Ein relativ-Unorganisches gibt es erst mit dem Organischen zugleich. Das absolut Unorganische ist die dem Organischen schlechterdings vorausgehende Zeit, wo es noch gar nicht im Kampf mit dem Organischen ist, wie die wahren Urgebirge noch keine Spur organischer Wesen zeigen, indeß die späteren schon die Spuren eines Kampfes zwischen dem Unorganischen und Organischen in sich bewahren. Die Urgebirge ragen noch hinaus über die Zeit des relativ-Unorganischen, wie dieß schon der Charakter von Individuen, den sie an sich tragen, ihr in sich abgeschlossenes, gediegenes, schroffes, ausgesprochenes Wesen anzeigt. Es ist unmöglich, daß das relativ-Unorganische vor dem Organischen zu Bestand komme. Das relativ-Unorganische entsteht auch durch eine Katabole, per descensum; aber nichts kann zum G r u n d, zum relativ nicht Seyenden, zum Vergangenen werden, es werde denn zugleich das gesetzt, wovon es der Grund und das relativ-

Vergangene ist. In der griechischen Göttergeschichte wird Kronos vorgestellt als der seine eignen Kinder immer in der Geburt wieder verschlingt. Dieß erreicht damit sein Ende, daß ihm statt des Kindes, des Zeus, das relativ-Unorganische, der in Windeln eingewickelte Stein untergeschoben wird. Denn nun er das relativ-Organische zugelassen hat, muß er zugleich dieses und das Organische als solches von sich geben, und letzterem verstatten, sich in seiner eignen, von dem Unorganischen unabhängigen Zeit frei zu entfalten.

Alles in Kybele, sagten wir, deutet auf ein von oben Herabkommen. Dazu gehört nun auch, daß ihr erstes Bild ein vom Himmel gefallenes (ein διοπετές) war. Denn sie selbst ist die vom Himmel gefallene. In Kybele ist erst das Astrale völlig überwunden. Bis zu ihr stand das Mythologie erzeugende Bewußtseyn noch ganz unter dem Einfluß des Gestirns. Ein vom Himmel gefallener Stein war also ihr natürliches Bild — das natürliche Bild der selbst vom Himmel, d. h. aus der Region des Allgemeinen, Unendlichen, Unfaßlichen, herabgestürzten, zur bestimmten Gestalt gewordenen. Den ausdrücklichen Versicherungen der Alten zufolge bestand ihr Bild zu Pessinus in einem bloßen Stein. Als ein solcher wurde es, wie Livius sagt, den römischen Botschaftern übergeben, als sie dieses Bild der großen Göttermutter für Rom forderten [1]. Wenn daher Meteormassen, Aërolithen verehrt wurden, so lag der Grund davon in der ursprünglichen Idee der Kybele, nicht umgekehrt gaben aus der Luft gefallene Steine Veranlassung vom Himmel gefallene Götterbilder zu verehren.

Es ist bekanntlich noch nicht lange her, daß von Meteorsteinen wieder die Rede ist; die zahlreichen Erzählungen der alten Schriftsteller wie neuerer Chroniken, selbst die an manchen Orten, namentlich in Böhmen, am Rhein und in verschiedenen Gegenden Deutschlands aufbewahrten Massen der Art schützten dieses Phänomen nicht gegen die Meinung einer sich klug dünkenden Zeit, die alle solche Erzählungen in das große Register der Fabeln verwies. In einem namhaften Dorf

[1] Is legatos — Pessinuntem deduxit, sacrumque iis lapidem, quam matrem Deûm esse incolae dicebant, tradidit. L. XXIX, c. 11.

im Elsaß, in welchem ein solcher Stein in der Kirche aufgehoben worden war, hatte mehr als ein sich für aufgeklärt haltender Reisender die guten Leute verspottet und ermahnt, den Stein wegzuschaffen. Wie aber nachher das Factum anerkannt werden mußte, und man einsah, daß weder die Griechen gefabelt haben, wenn sie von dem bei Aegos Potamos gefallenen Stein erzählen, noch Livius, da war man froh. Ein Deutscher, Chladni, hat das Verdienst, den Fall von Meteorsteinen zuerst wieder als physikalische Thatsache geltend gemacht zu haben, die dann bald auch durch von Zeit zu Zeit in allen Theilen der Welt erneuerte Fälle von Meteormassen vielfach bestätigt wurde. Wenn der eben genannte Physiker die Meteorsteine für Ueberbleibsel eines bei der ersten Planetenbildung nicht verwendeten und noch immer im leeren Raum überflüssigen, bestimmungslos herumschweifenden Weltkörperstoffs angesehen wissen wollte, so bedarf diese Erklärung wohl so wenig als andere ähnliche Erklärungen wiederkehrender großer Phänomene aus rein zufälligen Umständen und Ursachen noch der Widerlegung [1]. Man ist im Allgemeinen von dem tellurischen Ursprung dieser Massen überzeugt; nur muß dieß Wort nicht in dem engen Sinn wie gewöhnlich genommen werden. Es gehört zu diesem tellurischen Ursprung nicht gerade, daß die Materien, aus welchen diese Massen bestehen, namentlich das Eisen und die ihm verwandten Metalle, welche den Hauptbestandtheil der bei weitem größten Zahl ausmachen, daß diese Materien von der Oberfläche der Erde durch Verflüchtigung aufsteigen und in der Atmosphäre dann durch unbekannte Ursachen aus dem dunstförmigen Zustand wieder verdichtet, sich zu jenen Massen zusammensetzen. Einer solchen Erklärung widerspricht schon die große Gleichförmigkeit sowohl der Bestandtheile als der Configuration, welche an den entgegengesetztesten

[1] Zu den trüglichen Beweisen, welche für das fortdauernde Vorhandenseyn solcher überflüssiger Massen im Weltraum geführt werden, gehören auch die von den freiwilligen Verfinsterungen der Sonne, wie ich sie nenne. Letztere werden überall von Zeit zu Zeit erwähnt; die auffallendste von Abulfaradsch. Gleich als ob in einer Welt, wo alles nur in einer beständigen Oscillation besteht, die Sonne selbst keiner Veränderung fähig, und nicht einem wirklichen deliquium unterworfen seyn könnte. (Aus einem älteren Msc.)

Orten der Erde, z. B. in Mähren und Nordamerika, gefallene Massen dieser Art zeigen. Dem tellurischen Ursprung kann man also nur insoweit beistimmen, als eben damit zugleich ein kosmischer gemeint ist. Eigentlich also ist der kosmische Ursprung dieser Massen außer Zweifel gesetzt. Wie wir genöthigt sind, in der Geschichte der Menschheit Erscheinungen anzuerkennen, die aus Erklärungsgründen, wie sie in dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn sich finden, nicht mehr begreiflich sind, so gibt es auch Vorgänge in der Natur, welche, obgleich in der gegenwärtigen Zeit sich zutragende, doch in Ansehung der Ursachen mehr einer vergangenen Zeit als der gegenwärtigen angehören. (Das Vergangene wird in der Regel zum Innern, wie das Herz erst bloß liegt.) Dahin sind vor allem die vulkanischen Eruptionen zu rechnen, die man sich vergebens bemüht aus allen Kräften oder materiellen Bedingungen der jetzigen Zeit zu erklären. Eben dahin gehören die aus der Erde heiß aufsprudelnden Quellen, deren zum Theil seit Jahrtausenden unveränderte Temperatur und bei einem großen Reichthum von Bestandtheilen sich immer gleich bleibende Mischung keinen andern Gedanken verstattet, als daß diese Wasser aus einer Vergangenheit herkommen, die keine Veränderung mehr zuläßt und den Zufälligkeiten der Gegenwart entzogen ist. Vielleicht selbst, daß jene völlig neuschaffende, neubildende Wirkung, die sie auf den kranken Organismus ausüben und die aus ihren chemischen Bestandtheilen sich nicht ableiten läßt, mit Beweis ist, daß ihre Wärme nicht eine äußere (zufällige), sondern eine einwohnende ist, die noch von jener ersten Lebensgluth zeugt, in der alle in organisches und besonders animalisches Leben zuerst entstehen konnte. Doch zurück zu den Meteormassen. Es ist ein allgemeiner, kosmischer Proceß, der sich in ihnen zeigt, wenn dieser hier gleich nur im Kleinen sich kund geben kann, und nur als eine Ausnahme in die jetzt bestehende Ordnung hereintritt, gleichsam als die Zuckung eines frühern Zustandes, der, im Allgemeinen längst zur Vergangenheit geworden, nur partiell und mit vorübergehenden Erscheinungen sich noch äußern kann. Daß die Meteorsteine nur in einem gewaltigen, heißen Kampf entstehen, zeigt jenes eigenthümliche Erzittern, gleichsam Schaudern

der Natur, das sie begleitet, die specifische Wärmeempfindung im Gesicht, welche die in der Nähe sich Befindlichen fühlen, und die mehr erregt als mitgetheilt zu werden scheint. Daß sie recht eigentlich kopfunter gestürzt werden, sieht man an jenem ihnen ebenfalls eigenthümlichen beständigen Auf- und Wiederzurückspringen während des Niederfallens. Daß aber dieser Kampf ein nicht weniger blutiger ist, als jener, in dem zuerst Organisches und Unorganisches sich schied, beweist die unwidersprechliche Thatsache, daß außer eigentlichen Steinen nicht nur pflanzenhafte, sondern gallertähnliche, ja blutartige Massen, wahre Produkte einer organischen Zerreißung oder Zerfleischung niedergefallen sind [1]. — Wie groß erscheint Homer [2], wenn er von Zeus in dem Augenblick, wo Zeus den theuern Sohn Sarpedon, dem vor Troja zu fallen bestimmt ist, zu retten aufgeben muß, von ihm sagt:

Siehe mit blutigen Tropfen beträufelt er jetzo die Erde
Ehrend den theuren Sohn.

Schon die griechischen Ausleger machen die Anmerkung dazu, daß in solchen Erscheinungen sich ein Mitleiden der Natur ankündige, gleichwie es auch zu dem ältesten Glauben und gleichsam zu den Uransichten der Menschheit gehört, anzunehmen, daß in außerordentlichen Erscheinungen sich ein Mitgefühl der Natur an menschlichen Leiden offenbare.

Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Massen als natürlichen Bildern der Kybele erzeigt wird, ist ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die astrale Religion aufhört, gleichsam zur Erde herabsteigt, daher sie denn auch vielfach und oft als Erde selbst — als Erdgöttin erklärt worden, welches aber nur in dem Sinn wahr ist, daß sie nicht mehr Himmelsgöttin, Urania, ist. In ihr nimmt das zuvor noch immer geistige Gestirn irdische Gestalt und irdisches Wesen an.

Durch das Bisherige haben wir mehr indirekt gezeigt, was Kybele bedeutet; jetzt wollen wir sehen, wie sie sich selbst darstellt, wie sie

[1] Manche Meteorsteine, z. B. der von Stannern, haben große Aehnlichkeit mit körnigten Basalten. Auch Olivinkörner sind in ihnen gefunden worden. Hagel mit mineralogischem Kern nach Berzelius.

[2] Il. XVI, 459.

erscheint in jenen feierlichen Umzügen, in welchen ihre Priester ihr Bild durch die großgriechischen Städte führten[1].

Sie selbst also, Kybele, wird vorgestellt auf dem Wagen mit ehernen Rädern, welche die furchtbaren Kräfte des Umtriebs jener immer in sich selbst laufenden Bewegung bezeichnen; sie erscheint sitzend, als die nicht mehr steht, sondern sich niedergelassen hat, denn kein Zug ist hier unbedeutend, mit leeren (noch nicht eingenommenen) Sitzen um sie her, welche die kommenden Götter andeuten, denen sie bereitet sind, denn schon fühlt sie sich als Mutter derselben (als magna Deûm mater), weil das dem befreienden Gott nun ganz hingegebene Bewußtseyn allerdings die Materie ist, aus welcher, nämlich aus der in Geistigkeit überwundenen, die geistigen Götter hervorgehen.

In dem Gepräng voll heiligen Schauers, wie es Lucretius[2] beschreibt, mit dem sie die Städte der Menschen durchzieht, wird Silber und Erz reichlich auf ihren Weg gestreut:

Aere et argento sternunt iter omne viarum.

Erz und Silber sind die bestimmtesten Zeichen der bürgerlichen Gesellschaft. — Wie in den Prophetien parallele Momente sich decken (wie die Weissagung des Endes der heiligen Stadt, Jerusalems, mit dem Weltende zusammenfällt), so decken sich die entsprechenden Momente der Mythologie. Drei weibliche Gottheiten folgen sich hier, Urania — Kybele — Demeter (diese in der Folge). Eigentlich ist schon Urania

[1] Der Dienst der Kybele war nie im eigentlichen, sondern nur in Groß-Griechenland einheimisch (dort aber hatte er als höheren Cultus den der Demeter neben sich, der in Sicilien, dem Schauplatz des Raubs der Persephone, vorzüglich gefeiert wurde). Nach Rom kam er, wie schon bemerkt, von Pessinus in Galatien, nur jedoch als peregrina religio. Dagegen war sie die Hauptgottheit der Phrygier, unstreitig des ältesten Volks im Innern Kleinasiens, das in einer gewissen Zeit wohl den größten Theil dieser Halbinsel inne hatte. Daß indeß die Vorstellung der Kybele eine allgemeine — ein nothwendiger Uebergang — war, erhellt daraus, daß sie nicht weniger auch z. B. im A. T. (1. Kön. 15, 13) vorkommt. Da findet sie sich unter dem Namen Miplezeth, der etymologisch ganz mit der Bedeutung übereinstimmt, welche wir dem Namen der Kybele gegeben haben, bis jetzt aber fälschlich von den Auslegern für einen Priapus gehalten wurde.

[2] Lib. II, v. 526.

der Uebergang aus dem nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen und Ackerbau; aber wie im späteren Bewußtseyn statt Uranos Kronos der Gott der goldnen Zeit wird, so ist in späterer Religion Kybele, in noch späterer Demeter Einsetzerin des Ackerbaus und der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Bedeutung hat also das auf ihren Weg gestreute Erz und Silber, Zeichen einer bereits höheren, bürgerlichen Entwicklung (Städtebau — Mauerkrone). Ein Rosenschauer (ebenfalls Zeichen der menschlichen Cultur) bedeckt sie und den sie umgebenden Zug:

Cinguntque rosarum
Floribus, umbrantes matrem comitumque catervas.

Spitzige Waffen trägt man voran als Zeichen des mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft unvermeidlich verbundenen Kriegs und der nun gewonnenen Mittel ihn zu führen. Sie selbst fährt stillsegnend durch die Reihen der Menschen,

Munificat tacita mortaleis muta salute

wie Lucretius sagt. Also sie selbst ist stumm, als die dem Gott stille, ganz hingegeben ist, indeß, den heiligen Wahnsinn zu erhöhen, oder die letzte Angst vor dem Polytheismus in dieser Agonie des Bewußtseyns zu übertäuben, das Getöse einer wilden, zerreißenden Musik sie umstürmt, erregt durch donnernde Pauken, gellende Becken, rauh klingende Hörner und die stachelnden Töne der phrygischen Pfeife, dieselben Mittel, deren man auch jetzt sich bedient, den Krieger, der in den grausamen Todeskampf geht, in einen besinnungslosen Zustand zu versetzen.

Wie hier das an der Einheit noch immer festhaltende Bewußtseyn übertäubt werden soll, so erzählt der specielle griechische Mythos, daß bei der Geburt des Zeus — des Gottes, mit dem das Reich freier, geistiger Götter entsteht — daß die diktäischen Kureten — auch sie befinden sich übrigens im Zuge der Kybele — daß also diese bei der Geburt des Zeus die ihre Geburtsschmerzen verheimlichende Rhea umgeben, und durch Cymbeln, durch das Getöse in wildem Waffentanz aneinander geschlagener eherner Spieße und Schilder einen Lärmen erregen, der keinen anderen Zweck hat, als daß der argwöhnische und arglistige, auf seine Einzigkeit und Alleingewalt eifersüchtige Gott Kronos in Betäubung

versetzt, die Geburt und das ihm durch List der Rhea entzogene Kind nicht merke[1]. Kronos ist eben nur das argwöhnische, den einzigen, das Gottseyn für sich allein nehmenden Gott angstvoll bewahrende Bewußtseyn selbst. Auch die Kybele endlich begleiten entmannte Priester, Galli genannt, oder die im Taumel fanatischer Wuth sich selbst verstümmeln, nur die Entmannung des Gottes an sich selbst zu wiederholen. Denn in der phrygischen Vorstellung wird der Uebergang durch eine weibliche (die Urania in einem späteren Moment wiederholende) Gottheit, in der griechischen wird er als Entmannung des zuvor herrschenden Gottes dargestellt. Doch findet sich auch in der phrygischen Vorstellung ein der Mannskraft beraubter Dämon (Attis — er ist Dämon, als der aufgehört hat herrschender Gott zu seyn; Dämon ist nur, was entweder die Gottheit noch nicht erlangt hat, bloß zukünftiger, oder ein vergangener Gott: im ersten Moment des Besiegtseyns sinkt der Gott zu einem bloßen Dämon herab), ein der Mannskraft beraubter Dämon steht in unmittelbarem Bezug mit ihr, und wie sie selbst (Kybele) nur der weiblich gewordene Kronos ist, so war nach der gewiß ältesten griechischen Sage Kronos von Zeus wie einst Uranos von Kronos entmannt worden[2]. — So viel nun von dem Uebergangsmoment, in welchen, wie ich hinlänglich gezeigt habe, nach allen ihren Attributen Kybele nicht nur gehört, sondern den sie bezeichnet. Wir gehen nun zur Entwicklung der eigentlich erst polytheistischen Religionen fort. Denn bis hieher war noch immer ein relativer Monotheismus, auch Kronos noch war der ausschließliche Gott. Aber mit Kybele verhindert nichts zum letzten Moment überzugehen, wo nun der ganz entschiedene Polytheismus hervorbricht. Hier werden wir also zuerst diejenigen Mythologien antreffen, die, indem sie alle früheren Momente aufnehmen, zugleich den letzten, nämlich den der völligen Ueberwältigung des widerstrebenden Princips, hinzufügen. Diese Mythologien sind, wie schon bemerkt, die ägyptische, die indische und die griechische.

[1] *Ἐκπλήξειν ἔμελλον τὸν Κρόνον, καὶ λήσειν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα.* Strabo. L. X, c. 3 (p. 468).

[2] Lycophr. v. 761. Vergl. Schol. ad Apollon. Argon. IV.

Siebenzehnte Vorlesung.

In der frühern Entwicklung bezeichnete Urania den Moment des Bewußtseyns, wo der reale Gott dem relativ geistigen[1] überhaupt erst stattgibt, ihn zuläßt im Seyn. Kronos bezeichnet den nächsten Moment der Ausschließung, da nämlich der reale Gott den idealen zwar nicht vom Seyn, aber von der Gottheit, auf die er Anspruch hat, ausschließt. Kybele bezeichnet den Uebergang zu dem Moment, wo der blinde Gott dem idealen auch Antheil an der Gottheit gibt, so daß nun beide nicht mehr, wie zuvor, in einem getrennten Bewußtseyn, sondern in einem und demselben Bewußtseyn coëxistiren und in der That nur Ein Gott sind. Es ist aber diese Identification bei den Potenzen nicht so gemeint, als ob damit sofort auch der Gegensatz, die Spannung beider aufgehoben sey, sondern es ist zwar in der That nur Ein Gott gesetzt, aber der in sich selbst doppelt und widersprechend zugleich. Beide schließen sich nicht mehr aus, aber die Folge ist nicht Aufhebung des Gegensatzes, sondern Steigerung zum Widerspruch. Nach unsrer ganzen bisherigen Entwicklung muß ein solcher Moment vorkommen, wo die beiden Potenzen (Kronos und Dionysos) für das Bewußtseyn sich dergestalt identificiren, daß ihm derselbe Gott von der einen Seite betrachtet als realer — als Kronos —, von der andern als idealer — als Dionysos — erscheint. Ist die Existenz eines solchen Moments dargethan, und suchen wir nun in der Mythologie eine solche Gestalt auf, die im vollkommenen Widerspruch zugleich Kronos und

[1] Ich nenne ihn den relativ geistigen, weil er den ungeistigen bekämpft.

Dionysos ist, so werden wir eine solche nirgends bestimmter als in der Hauptgottheit der ägyptischen Mythologie finden, die wir als Osiris-Typhon bestimmen. Dieser ist der Gott, den wir suchen und der jenen ganz eignen Zustand des Bewußtseyns repräsentirt, wo es die höhere Potenz in sich aufgenommen hat, indeß es der erstern nicht weniger noch immer verhaftet bleibt. Hieraus erhellt, daß wir uns jetzt im Allgemeinen auf dem Boden der ägyptischen Mythologie befinden.

Indem ich nun nicht von einem Osiris, nicht von einem Typhon, sondern einem Osiris-Typhon rede, könnte man mir einwenden, daß doch Osiris und Typhon in der ägyptischen Mythologie als zwei gesonderte Persönlichkeiten vorgestellt und genannt werden. Ich leugne nicht, daß dieß von allen neueren Schriftstellern, daß es selbst von den alten auf eine gewisse Weise geschieht; allein wir müssen uns in dieser ganzen Untersuchung nicht an die Darstellung halten, welche Schriftsteller, besonders neuere, in ihrem eignen Namen von den Sachen geben, wir müssen die Originalzüge, in denen sich das Bewußtseyn und die Vorstellung eines jeden Volks unmittelbar ausspricht, aufsuchen und nach diesen den wahren Zustand des Bewußtseyns in jedem Moment beurtheilen, und da werde ich denn in der Folge solche Züge anführen können, aus welchen sich erkennen läßt, daß sich Osiris und Typhon in den Vorstellungen der Aegypter so verwirrten, wie es nur möglich ist, wenn man voraussetzt, daß diese beiden Potenzen im ursprünglichen ägyptischen Bewußtseyn gleichsam uno eodemque loco, an derselben Stelle, in der That nur wie ein und derselbe Gott waren. Um jedoch dieß gehörig nachweisen zu können, müssen wir allerdings jede dieser Potenzen erst für sich betrachten, also 1) den Osiris, 2) den Typhon als solchen, und da ist denn kein Zweifel, daß Osiris als solcher der wohlwollende, der gute, der freundliche Gott ist, dem namentlich alle diejenigen Wohlthaten zugeschrieben werden, welche z. B. die Hellenen dem Dionysos zuschreiben (insbesondere den Uebergang zum menschlichen Leben im Gegensatz mit dem thierähnlichen der früheren Zeit), daher ihn auch Herodotos geradezu den Dionysos der Aegypter nennt.

Was den Typhon betrifft, so kann es ebensowenig zweifelhaft seyn, was diese der ägyptischen Mythologie eigne Gestalt ihrem letzten Grund nach, was demnach Typhon als solcher sey. Er wird durchaus beschrieben als das alles austrocknende, verzehrende, feuerähnliche Princip. So von Plutarch [1]. Unter seiner Herrschaft steht die Wüste mit dem aus ihr hervorbringenden, alles versengenden Gluthwind; seine andere Behausung ist das ebenso wüste als öde Meer; das bepflanzte, durch Ackerbau verschönerte Aegypten zwischen der Sandwüste und dem Meer ist ein dem Typhon abgewonnenes Land. Das ihm geweihte Thier ist der wilde Esel, onager, der auch im A. T. vorzugsweise das Thier der Wüste ist, so daß sein Name zum Namen des Wilds überhaupt geworden. Plutarch sagt zwar, der zahme Esel sey das Thier des Typhon wegen seiner Ungelehrigkeit, seiner bisarren, stöckischen Natur; am Ende kommt es auf dasselbe hinaus: immer ist es die widerstrebende, störrische Natur des Typhon, die damit angedeutet wird. Typhon in seiner Abstraktion, d. h. ganz ohne Osiris gedacht, wäre also die alles verwüstende, d. h. die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht, die dem freien, gesonderten Leben abholde Gewalt.

Doch ist Typhon nicht dieses Princip im Allgemeinen, sondern er ist es als Persönlichkeit eines bestimmten Moments: nach dem allgemeinen Begriff wäre der Kronos der Phönikier dasselbe, aber Typhon ist der ägyptische Kronos, d. h. der schon von dem höhern Strahl (des geistigen Gottes) getroffene, darum schon gleichsam in Todeszuckungen liegende, obwohl noch immer sich behauptende. Daß er sich unmittelbar an den Kronos des vorhergehenden Moments anschließe, ist zwar eine natürliche Folge unsrer Entwicklung, und schon diese Identität des allgemeinen Charakters dieser Gottheiten völlig getrennter Völker legt für unsere ganze Theorie, nach welcher die Gottheiten nicht zufällige, sondern allgemeine Begriffe sind, das bestimmteste Zeugniß ab. Dennoch ist dieser Vergleich mit Kronos nicht etwa meine Erfindung. Plutarch schon hat eben dieß wahrgenommen, wie aus jener bedeutenden Stelle erhellt, wo er gewisse Unthaten

[1] Plutarch nennt ihn *πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* De Isid. et Osir. c. 33.

des Kronos erwähnt, als in nichts nachstehend dem, was von Osiris und Typhon erzählt werde [1].

Halten wir uns also vorerst an diesen Begriff (Typhon = ägyptischer Kronos) und denken wir uns den Gott von dem frühern Moment her noch immer als Kronos, weil wir einmal diesem Namen eine allgemeinere Bedeutung gegeben haben, so ist dieser — welcher nicht der ursprünglich seyende, sondern der nur aus der Potenz hervorgetretene, nicht seyn sollende ist —, nachdem er der nothwendigen Fortschreitung zufolge den geistigen Gott in sich aufgenommen, schon in der Nothwendigkeit, vollends in sich selbst, in die Potenz zurückzutreten, und so sich selbst aufgebend den Gott zu setzen, der ursprünglich Geist (A^3) ist. Aber diesem bessern Willen entgegen erhebt sich nun auch der andere, auf dem blinden Seyn bestehende Wille, und so ist nun der Gott, der bisher Eins, und weder Osiris noch Typhon, sondern Kronos war, zum Osiris-Typhon geworden.

Osiris in dieser Verbindung drückt die Forderung an das Bewußtseyn aus, den gegen die ursprüngliche Bestimmung reell gewordenen Gott aufzugeben — nicht überhaupt aufzugeben, sondern als den reellen —, ihn als reine Potenz, reines Subjekt zu setzen. So, als der ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten ist, wäre er selbst der gute Gott, der in diesem sich-selbst-Aufgeben, in seiner Exspiration an seiner Statt den dritten setzte, der eigentlich seyn soll. Damit wäre dann das Urbewußtseyn wiederhergestellt. Aber noch vermag das Bewußtseyn diese Forderung nicht zu erfüllen, noch ist das reale Princip zu mächtig, und indem das Bewußtseyn im Begriff ist den wahren, geistigen Gott zu setzen, tritt der ungeistige dazwischen und verhüllt den Gott aufs Neue in materielle Gestalten, durch welche die Einheit, die in der Intention des besseren Bewußtseyns lag, in der That aufs Neue zerrissen wird. Inwiefern nun der bessere, die geistige Einheit wollende Theil des Bewußtseyns Osiris heißt, insofern wird durch Gegenwirkung des Typhon (des realen Princips) allerdings, wie die Aegypter sagen, Osiris zerstückelt, dem Bewußtseyn die Einheit in eine Vielheit von Gestalten zerrissen, die, weil hier nicht mehr wie im Zabismus bloß

[1] S. die Stelle oben S. 302, Anm. 2.

die Eine Potenz und auch nicht mehr bloß zwei Potenzen, sondern zugleich die dritte — beide in Eins schließende — Potenz, also alle Potenzen im Spiel sind, nur thierische, oder wenigstens bloß halbmenschliche Gestalten seyn können; aus demselben Grunde, aus welchem auch in der Natur selbst, sowie die dritte Potenz mit hinzukommt, das thierische Leben anfängt. Jedes Thier, als selbständiges, in sich geschlossenes und geordnetes Ganzes, als vollendete Individualität, ist nur ein verschobenes Abbild, ein simulacrum jener höchsten Einheit, welche zuletzt im Menschen erscheint. Die ganz thierische oder doch bloß halbmenschliche Gestalt der ägyptischen Götter setze ich als bekannt voraus, und die auf einmal hier erscheinenden thierischen Gestalten der Götter wären wohl allein schon ein hinlänglicher Beweis, daß wir für die ägyptische Götterlehre die rechte Stelle gefunden. Was die in unsrer Entwicklung liegende Erklärung dieser halb oder ganz thierischen Göttergestalten betrifft, über welche ich mich später noch in weiterem Umfang erklären werde, so ergibt sie sich zwar aus der ganzen Folge unsrer durchaus der Natur parallelen Entwicklung gewissermaßen von selbst, aber es ist uns darum nicht weniger wichtig, eben diese Erklärung auch durch wörtlich übereinstimmende Aussagen des Alterthums selbst bestätigen zu können.

Der Polytheismus der ägyptischen Mythologie also wird in ihr selbst ausdrücklich einerseits vorgestellt als eine Zerreißung, Zerstückelung, *διαμελισμός*, *διασπασμός* des Osiris, des guten Gottes. Aus Angst vor dem Typhon, wie es bei Plutarch[1] ausdrücklich heißt: *τὸν Τυφῶνα δείσαντες*, und gleichsam um sich zu verbergen (*οἷον κρύπτοντες ἑαυτούς*), sich entsetzend vor dem wieder drohenden Anblick jenes alles verzehrenden Princips, vor dem (prae quo) nichts Individuelles seyn und bestehen könnte: also aus Angst vor diesem haben die Götter — wir können sagen, hat sich der in der Natur schon hervortreten wollende Geist — in die Leiber der Ibisse, der Hunde, der Habichte u. s. w. verwandelt. Von der andern Seite konnte aber diese Zerstückelung ebensowohl dargestellt werden als Zerreißung und

[1] de Isid. et Osir. c. 72.

als der Todeskampf des Typhon selbst, wie Plutarch unmittelbar nach der eben angeführten Stelle seines Tractats de Iside et Osiride (auf den ich nach neuen Untersuchungen, von denen ich freilich hier nur die Resultate vortragen kann, großen Werth zu legen Ursache habe) — unmittelbar also nach der angeführten Stelle, in welcher die Entstehung der ägyptischen Götter als eine Zerstückelung des Osiris vorgestellt wird, erzählt Plutarch: „viele sagen auch, in demselben Thiere sey die Seele des Typhon zerrissen worden". — Sie sehen wohl, welcher Widerspruch hier nach jeder andern Ansicht seyn würde, der jedoch nach der unsrigen sich erklärt; denn allerdings wird auch das reale, dem geistigen Leben feindliche Princip in diesem Kampfe ebensowohl zerrissen, und es stellt dieser Moment wirklich die letzten Zuckungen jenes Deisidämon, jenes Angstprincips, den eigentlichen Todeskampf des realen Princips dar. Dieser Tod des realen Princips sollte ein gewaltsamer, mit Kampf verknüpfter, nicht ein sanfter, stiller, sondern ein, daß ich so sage, ausdrücklicher, cum ictu et actu verbundener seyn, damit das Bewußtseyn auch den geistigen Gott ausdrücklich und als solchen setze, was nicht möglich war ohne Todeskampf des realen Gottes.

Dieselben unvermittelten Widersprüche aber, die wir in dem Objekt, in dem Gott dieses Moments, nachgewiesen haben, sind nun auch im Bewußtseyn. Das Bewußtseyn, in diesem Kampf selbst mitbegriffen, einerseits schon dem geistigen Gott, dem Osiris, zugewendet, von der andern Seite noch ebenso anhänglich, selbst abhängig von diesem — dieses beiden Göttern, von dem jeder der Tod des andern ist, zugewandte und gleichsam vermählte Bewußtseyn ist durch Isis dargestellt. Isis, nach der einen Erzählung Gemahlin des Osiris, beweint den von Typhon zerrissenen Gemahl, und sucht seine Glieder wieder zusammen. Nach einer andern Erzählung, die sich zwar nur bei einem christlichen Schriftsteller (Julius Firmicus) findet, der sie aber doch nicht erfunden haben kann, und der auch sonst zeigt, daß er Quellen und Hülfsmittel vor sich hatte, die uns jetzt abgehen, nach dieser Erzählung ist Isis vielmehr Schwester des Osiris, aber Gattin des Typhon, Osiris ist nur ihr Buhle und aus dieser Buhlschaft

(aus dieser Untreue gegen den ersten Gemahl — Sie erkennen hier wieder einen schon früher vorgekommenen Zug), aus dieser Buhlschaft, welche die Eifersucht und den Zorn des Typhon erregt (auch dieß, die Eifersucht des ersten Gottes, ist ein nun schon bekanntes Bild), aus dieser also entsteht erst die Zerreißung des Osiris [1]. Wenn wir uns das mythologische Bewußtseyn nicht als stillstehend, sondern als immerfort beweglich vorstellen müssen, wenn wir annehmen müssen, daß das mythologische Bewußtseyn zu derjenigen Vorstellung, bei welcher es zuletzt stehen bleibt, nur successiv sich bestimmt, so scheint es der Natur der Sache gemäß, wenn ich behaupte, daß jene Vorstellung, nach welcher Osiris bloß Buhle der Isis (des Bewußtseyns), Typhon ihr Gemahl ist, das ältere, ja das früheste Verhältniß ausdrückt. Diese verschiedenen Aussagen des mythologischen Bewußtseyns, welche jede andere Ansicht oder Entwicklungsart in Zweifel und Verlegenheit setzen würden, sind für die unsrige vielmehr nur bestätigend. Wären diese Mythen Erfindung, Erzeugnisse eines, wenn auch unklaren, aber doch seinem Princip nach freien Denkens, so hätten sie, die ersten Erfinder, unstreitig nicht auf zweierlei, sondern auf einerlei Art erzählt, und der Nachkommende hätte nicht gewagt sie zu verändern, weil er fürchten mußte, damit den ganzen Sinn aufzuheben. Wenn man aber ein nothwendiges (ein nicht von der Willkür eigner Vorstellungen abhängiges) Verhältniß im Bewußtseyn selbst voraussetzt, dann erklären sich diese verschiedenen Aussagen, die im Ganzen doch immer das Hauptverhältniß bewahren und nicht aufheben, von selbst. An der bloßen Aussage nämlich hat allerdings die freie Vorstellung schon einen gewissen Theil. Denn es ist eine für diese ganze Untersuchung wichtige Unterscheidung, die wir hiemit festsetzen zwischen der innern Erzeugung der mythologischen Vorstellung, welche eine nothwendige war, und

[1] Die Stelle lautet (de Err. prof. rell. p. 406): Isis soror est, Osiris frater, Typhon maritus; is cum comperisset, Isidem uxorem incestis fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osirim, anteatimque laceravit. — Isis, repudiato Typhone, ut et fratrem sepeliret et conjugem, adhibuit sibi Nephthem sororem socium (sonst Name der Gattin des Typhon) et Annubin.

zwischen dem Aussprechen dieser Vorstellung, welches ein freies, wenn auch von jener innern Eingebung geleitetes war. Das Aussprechen war jederzeit gleichsam ein Uebersetzen aus dem inneren Sehen in die äußerliche Darstellung, dieses Uebersetzen war aber nicht ohne Antheil der Freiheit, und so ist es kein Wunder, wenn verschiedene Versionen entstanden, selbst abgesehen davon, daß, wo immer im Bewußtseyn ein Kampf gesetzt ist, auch eine nothwendige Succession ist, und daß dasselbe Bewußtseyn, welches in einem frühern Moment noch dem einen Princip ausschließlich verbunden ist, in einem späteren als schon zu dem andern neigend (mit ihm buhlend), in einem noch späteren als nun vielmehr von Anfang an ausschließlich (d. h. durch Ehe) diesem verbunden erscheinen muß. Wer bei solchen Erzählungen den innern Vorgang und das innere Verhältniß vor Augen hat, weiß sich jene Widersprüche wohl zurecht zu legen und zu erklären; er sieht z. B. wohl ein, wie jenes Verhältniß zwischen Isis, Osiris und Typhon allerdings auf die zweierlei Weisen im Grunde gleich wahr ausgesprochen werden konnte. Unter anderm zeigt dieses Beispiel auch, wie das unglückliche, in der Entwicklung der Mythologie begriffene Bewußtseyn unwillkürlich, und insofern unschuldig, zu der Menge von Buhlschaften, Ehebrüchen und Blutschanden zwischen ihren übrigens heiligsten Gottheiten kam, welche ihnen von den Kirchenvätern, wie schon von früheren Philosophen, z. B. Platon, um neuere Moralisten nicht zu erwähnen, so vielfach vorgeworfen werden. Es läßt sich nicht annehmen, daß bloße Erfinder über solche Dinge ein anderes moralisches Urtheil oder Gefühl als die spätern Beurtheiler gehabt haben sollten; sie würden also dergleichen nicht erfunden haben, und nie läßt sich annehmen, daß ein ganzes Volk oder ein großer Theil der Menschheit frei erfundenen Vorstellungen solcher Art freiwilligen Beifall gezollt hätte.

Dieselben Widersprüche des Bewußtseyns zeigen sich auch in andern Zügen der weiter ausgesponnenen Fabel. Nach einer andern Erzählung heißt die Gattin des Typhon Nephtys, aber nun ist es Osiris, Typhons Bruder (im geschwisterlichen Verhältniß werden immer die sich gleich, parallel stehenden Gottheiten gedacht), der mit ihr eine andere

ägyptische Gottheit, den Anubis, dessen Bedeutung ich später angeben werde, wie es heißt, aus Irrthum erzeugt. Dieser Irrthum ist ganz natürlich, denn Isis verhält sich zu Nephtys gerade so, wie sich Osiris zu Typhon verhält. Isis ist eigentlich Isis-Nephtys (denn sie ist das dem Osiris und dem Typhon gleich angehörige Bewußtseyn), wie Osiris Osiris-Typhon ist. Das Bewußtseyn kann die beiden Potenzen noch nicht aus einanderbringen. Wie also nach der früher angeführten Erzählung Isis als Gemahlin des Typhon vorgestellt ein heimliches Verständniß mit Osiris hat, so hat nach einer andern Osiris ein heimliches Verständniß mit der Nephtys als Gemahlin des Typhon. Eben diese Widersprüche zeigen, in welchem Grade sich das Bewußtseyn noch abhängig fühlt von dem realen Gott, der sich ihm jetzt mit dem guten, geistigen ganz verwechselt und an dessen Stelle tritt.

Die Zweifelhaftigkeit des Bewußtseyns, die Schwäche der Isis für Typhon zeigt sich auch am Ende der Fabel. Denn in dem Augenblick, wo endlich Typhon durch den ächten Sohn des Osiris und der Isis ganz besiegt und lebendig in dessen Hände gefallen ist, ist es Isis, die ihn wieder befreit und seiner Fesseln entledigt, so daß man auch in früheren Momenten nicht genau unterscheiden kann, wem eigentlich, ob dem zerrissenen Osiris oder dem untergegangenen Typhon, die Theorien der Isis gelten.

Die wichtigste Thatsache indeß bleibt, daß der Hauptvorgang, der das ägyptische Bewußtseyn bezeichnet, jener διαμελισμός, ebensowohl vorgestellt wird als Zerreißung des Osiris, wie als Zerreißung des Typhon. Um hierüber keine Dunkelheit zu lassen, denken Sie sich die Sache so.

Unstreitig wäre nach allen schon angeführten Attributen Osiris als solcher die relativ geistige Potenz, unser A^2. Aber abgesondert als diese kommt er im ägyptischen Bewußtseyn nicht mehr vor. Denn er steht dem B nicht mehr, wie früher, ausgeschlossen entgegen, B hat den höhern Gott in sich selbst aufgenommen. Im Bewußtseyn ist also zwar auf gewisse Weise nur B, aber dieses B ist nicht mehr reines B, sondern schon in der wirklichen Ueberwindung durch A^2 begriffenes B,

— B das sich mit A identificirt hat. Inwiefern aber und soweit B dem Gott nachgibt, insofern ist es selbst = A (es ist ein anderes von dem Gott, der A^2 ist, nur sofern es = B ist, aber inwiefern es aus B in A, d. h. in die ursprüngliche Verborgenheit oder Potentialität zurückgewendet ist, insofern ist es selbst = A, d. h. soweit ist es nicht mehr ein anderes oder entgegengesetztes von A^2): insofern ist es also in sich selbst Osiris oder = dem Osiris. Und nur dieser jetzt nicht außer, sondern in dem B selbst gesetzte Osiris ist es, von dem in jenem Vorgang, also in dem Grundmythos der ägyptischen Götterlehre die Rede ist. B wird zerrissen, nur sofern es = A, d. h. Osiris ist, also Osiris wird zerrissen. Dieser Zerreißungsmythos ist aber nur der Anfang, er ist nur die Grundlage der ägyptischen Mythologie, er ist Ausgangspunkt derselben — also derjenige Punkt, bei dem auch wir sie zuerst auffassen mußten. Wenn inzwischen dieser Moment der Moment eines Kampfs und Widerspruchs ist, so kann das Bewußtseyn nicht bei demselben stehen bleiben, also auch das ägyptische Bewußtseyn wird bei diesem Anfang nicht stehen bleiben. Nur wird natürlich dieses später Entwickelte und Hinzugekommene mehr den Charakter einer freien Einsicht, einer höheren Erkenntniß an sich tragen, und da diese höhere Erkenntniß, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich das Eigenthum einer mehr vom Volk ausgeschiedenen Klasse seyn wird, so wird dieses Hinzugekommene, je weiter es sich vom Anfang entfernt, desto mehr als Priesterweisheit erscheinen. Dieß ist nun vorzüglich in Aegypten zu erwarten. — Zum erstenmal im Zusammenhang dieser Entwicklung wird des priesterlichen Wissens als eines besonderen erwähnt. Die reinmythologischen Vorstellungen sind nicht, wie so viele, besonders französische Schriftsteller glauben machen wollten, Erfindungen der Priester; sie entstehen durch einen nothwendigen Proceß, der durch die ganze Menschheit hindurchgeht, und in dem jedes Volk seine bestimmte Stelle und seine Rolle hat. Was unmittelbares Erzeugniß dieses Processes ist, lebt in dem ganzen Volk und ist das gemeinschaftliche Besitzthum aller. Aber wir haben den mythologischen Proceß zugleich bestimmt als theogonischen, d. h. als Proceß, durch

den das Urbewußtseyn wieder hergestellt, reconstruirt werden soll. Der Proceß, die Spannung der Potenzen, ist nur das Mittel oder der Weg, das Ziel ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, des Monotheismus, der mit dem Wesen des Menschen gesetzt war, und der sich eben aufheben mußte, um aus einem potentiellen oder materiellen ein actueller, erkannter zu werden. In dem Augenblick, wo der mythologische Proceß zuerst dieses Ziel erreicht, tritt natürlich ein freieres Bewußtseyn ein, und es werden einzelne dieses Ziels besonders Kundige sich erheben. In den frühern Religionen sehen wir die Priester noch wenig über das Volk erhoben. Die Baalspriester scheinen nach allem, was wir bemerken können, nicht viel höher über dem Volk gestanden zu haben, als in einem Theil der griechischen Kirche heutzutag die Priester über das Volk sich erheben. In keinem Lande der Vorzeit findet sich eine so ausgebildete und zugleich mächtige Priesterschaft als in Aegypten. Kein Land ist zumal wegen einer geheimen, d. h. nicht jedem im Volk zugänglichen Weisheit so berühmt, als Aegypten. Kein Land, selbst Indien nicht, das schon weiter entwickelte, war einer so entschiedenen Priesterherrschaft als Aegypten, und keines so lange Zeit unterworfen. Denn obgleich der König seit sehr alter Zeit schon aus der Kriegerkaste gewählt wurde, konnte er doch das Königsdiadem nicht anders als aus den Händen der Priester empfangen, und nachdem er erst in die priesterlichen Mysterien eingeweiht war. Mehrere bildliche Darstellungen zeigen einen Pharaonen, der eben auf diese Weise die priesterliche Weihe empfängt. Es kam noch etwas hinzu, wodurch die Macht und Bedeutung der Priesterschaft in Aegypten sich erhöhte. Es ist das, was Herodotos sagt: von allen Sterblichen haben zuerst die Aegypter gelehrt, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Diese Lehre — so absolut ausgedrückt — geht auch schon über den Kreis des bloß mythologischen, noch in der Mythologie begriffenen Bewußtseyns hinaus. Dennoch war es die mythologische Bewegung, welche das ägyptische Bewußtseyn zu dieser Lehre führte.

Die ägyptische Götterlehre erscheint nur darum so verworren, weil man die verschiedenen Formationen des ägyptischen Bewußtseyns, die

verschiedenen Generationen von Göttern, die übrigens Herodotos schon sehr bestimmt unterscheidet, nicht auseinander zu halten und ihre Aus- und Aufeinanderfolge nicht zu zeigen vermochte. Wir hoffen, daß dieß mit unsern Voraussetzungen besser gelingen soll.

Der Grundton der ägyptischen Mythologie ist Kampf; aber das Bewußtseyn kann bei dem mit Osiris-Typhon gesetzten Widerspruch nicht stehen bleiben; es muß zur Entscheidung, es muß ein Punkt kommen, wo der Typhon oder das Typhonische ganz überwunden, B in A ganz umgewandelt ist; aber der so Umgewandelte, nun ganz vom Typhonischen Befreite ist selbst dem reinen Osiris gleich. Er ist dem Osiris gleich eben dadurch, daß er in sein ursprüngliches Nichtseyn, in die Potenz zurückgetreten ist. Aber der selbst zum Osiris gewordene Typhon ist nur in Folge des Kampfes gesetzt; er ist nicht der ursprünglich verborgene, sondern der erst ins Verborgene und Unsichtbare zurückgebrachte, der vom Sichtbaren, und zwar nicht ohne Kampf abgeschiedene, der selbst gleichsam gestorbene. Er kann deßhalb nicht als ein ursprünglich nicht Seyender, sondern nur als ein nicht mehr Seyender, zwar nicht mehr als Gott der noch seyenden gegenwärtigen Welt, und doch auch nicht als nichts, er kann daher nur als Herr des nicht mehr Seyenden — des Abgeschiedenen — als Herr der Todten erscheinen[1].

So entsteht also und ergibt sich aus der Idee des Osiris-Typhon ganz natürlich und durch einen natürlichen Fortgang die Idee von Osiris als Herrscher der Unterwelt, der als solcher nun schon einem höheren, mehr esoterischen Bewußtseyn angehört, nur daß man mit diesem Esoterischen hier nicht den Begriff des Verheimlichten, des dem Volk Verschwiegenen, verbinden muß. Denn dieser Osiris, welcher Herrscher der Todten ist, erscheint in einer Unzahl bildlicher Darstellungen, auf den Sarkophagen der Todten oder auf den Rändern der den Mumien mitgegebenen Papyrusrollen, selbst auf Tempelwänden, und Herodotos ist offenbar verwundert dieß so zu finden, da er einerseits nicht umhin kann, die Identität des Osiris und des Dionysos zu erkennen, andererseits aber weiß, daß in Griechenland, wo aus jetzt nicht anzugebenden

[1] Plutarch a. a. O. c. 61.

Gründen Exoterisches und Esoterisches geschieden waren, die Lehre von Dionysos als Herrscher der Unterwelt Geheimniß war, und nur entweder in den Mysterien oder von Philosophen gelehrt wurde. So Heraklit: *Ἅδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός*[1]. Denn auch in der griechischen Mythologie ist ein Punkt, wo der einst nur als eine Potenz gedachte Dionysos in allen Potenzen ist. Ihm, dem nun sich selbst wieder gleichgewordenen, aber eben damit zugleich in die Verborgenheit, in das Unsichtbare (dieß ist eben die Unterwelt) zurückgetretenen realen Gott, der nun selbst Osiris ist, folgt als Mitherrscherin Isis in das Reich des Nichtseyns, Isis, in der nun auch die typhonische Anhänglichkeit besiegt — besiegt, aber keineswegs vernichtet ist. Zum wirklichen Tod, zum Uebergang ins Nichtseyn gehörte schlechterdings jener Widerstand, den das Bewußtseyn dieser Anmuthung entgegensetzte, das Festhalten an dem realen Gott als solchem. Denn der jetzt der unsichtbare und verborgene ist, ist nicht dieser einfach oder schlechthin, sondern er ist der aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und bestimmterer als der ursprünglich unsichtbare. So theilen nun also Isis und Osiris den Thron der Unterwelt. Aber der reale Gott konnte das Sichtbare nicht verlassen, nicht untergehen, ohne an seiner Statt einen andern zurückzulassen, nicht den zweiten, der nur Vermittler, vermittelnde Potenz, nur der war, dem der erste Gott gestorben ist, und der jetzt in ihm lebt: nicht diesen zweiten kann der erste an seiner Stelle setzen, sondern nur den dritten, dem von Anfang an gebührt zu seyn, und der nun als Sohn der Isis und der Osiris fortan unter dem Namen Horos Herrscher der Oberwelt, König der gegenwärtigen Zeit ist. Sie sehen, wie aus dem ursprünglich widerspruchsvollen und verworrenen ägyptischen Bewußtseyn nun auch diese Gottheit als eine nothwendige hervortritt.

Von diesem Horos sage nicht bloß ich, etwa weil dieß zu den vorausgehenden Begriffen paßt, sondern die Alten selbst sagen es, daß er an Osiris Statt herrscht, ja er wird als der nur in anderer und neuer Gestalt wieder erstandene Osiris selbst gefeiert, so daß nun alles

[1] Plutarch a. a. O. c. 28.

Osiris, nur in verschiedenen Gestalten. Plutarch[1] sagt vom Horos: ὁ δὲ Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος: dieser Horos aber ist selbst ὡρισμένος, ein Wort, das auf zweierlei Art erklärt werden kann: 1) als der vorherbestimmte, als der seyn sollte; 2) als der von sich selbst und darum schlechthin begrenzte. Denn der dritte in der Ordnung der Begriffe ist derselbe Begriff mit dem ersten, aber das Erste, als lauteres Seynkönnen, ist das seiner Natur nach Unbegrenzte, τὸ ἄπειρον, quod definiri nequit, weil es das, was es ist, ist und auch nicht ist, das Dritte aber ist auch lauteres Seynkönnen, Geist, aber als solcher gesetzter. Hier ist das „als" die Grenze, welche es verhindert, über sich selbst hinauszuschreiten, sich selbst ungleich zu werden. Die Natur des Ersten, des unbestimmt Seynkönnenden, ist, vom Zweiten, aber die Natur des Dritten ist, von sich selbst enthalten zu seyn. Das Erste ist das Unbestimmte, das Zweite das Bestimmende, das Dritte erst das sich selbst Bestimmende. Eben darum liegt in dem Wort ὡρισμένος auch der Begriff des Bleibenden, des Stabilen, des nicht weiter sich Verändernden, d. h. eben des Endes, oder dessen, was das wahre, das wirkliche Ende ist. Das wahre Ende ist aber immer nur das, was von Anfang an seyn soll. Derselbe Begriff ist nun auch ausgedrückt in dem andern Prädikat des Vollendeten — τέλειος —, das Plutarch in derselben Stelle dem Horos ertheilt. Wer billig ist, wird gestehen, daß diese Gestalten sich von selbst unter jene ersten Begriffe stellen, von denen wir ausgegangen sind, und die eine von diesen Gestalten selbst, sowie von jeder historischen Untersuchung, unabhängige Wahrheit in sich haben. Dieses Zusammentreffen kann daher nicht ein zufälliges seyn, vielmehr dient es zum Beweis, daß in jenen anfänglichen Begriffen, die freilich noch den Schlüssel von mehrerem enthalten, wirklich der Schlüssel zur Mythologie gegeben war. Plutarch kennt die Folge und das Verhältniß der philosophischen Begriffe gar nicht, und dennoch gibt er dem Horos jene Prädicate. Ich will nur noch gelegentlich anführen, was zwar auch zur Charakteristik des Horos dient, doch noch dienlicher ist, um die Bedeutung der ägyptischen Obelisken daraus

[1] a. a. O. c. 55.

abzunehmen, daß diese vorzüglich, ja so sehr dem Horos geweiht waren, daß selbst in der Reihe der Hieroglyphen zuweilen, wie Champollion nachgewiesen, statt eines andern Symbols oder statt des mit Buchstaben geschriebenen Namens des Horos der bloße Obelisk vorkommt. Uebrigens habe ich schon bemerkt, daß diese letzte Vollendung oder Hinausführung der anfänglichen Vorstellung bis auf Horos schon mehr einem besondern, als dem allgemeinen Bewußtseyn angehörte. Ja, als etwas Entstandenes, Hinzugekommenes, als etwas anfänglich sogar im Geheimniß Erhaltenes, oder doch nur heimlich Ausgesprochenes, läßt sich die Horos-Idee sogar faktisch nachweisen, oder wenigstens läßt sich ein stufenweises Hervortreten aufzeigen.

Ich habe bereits des Anubis erwähnt, den Osiris im Irrthum mit der Nephtys (Gattin des Typhon) erzeugt. Anubis ist also der uneigentliche (der uneheliche, durch Irrthum erzeugte) Sohn des Osiris, Horos der wahre, der ächte Sohn, wie auch Plutarch[1] beide einander entgegenstellt. Anubis ist demnach eine vorläufige, noch gleichsam nicht anerkannte, legitime Erscheinung des Horos. Solche noch verdunkelte Erscheinungen später erst in völliger Klarheit hervorgehender Götter werden wir auch in der griechischen Mythologie erkennen. Wenn ich als die erste Erscheinung des Horos nach der typhonischen Zeit (denn immer erscheint im Vorhergehenden schon das Künftige), den Anubis bezeichne, so ist dieß nicht so zu verstehen: Anubis sey identisch mit Horos; identisch ist er nicht, denn er ist nur eine Vorahndung des künftigen, geistigen Horos, er ist im Materiellen (daher mit Nephtys erzeugt) das, was Horos im rein Geistigen seyn wird.

Der sterbende, vom Seyn abscheidende Osiris läßt den Horos, den Gott, der die Einheit, welche er nicht im realen Sinn behaupten konnte, im höhern geistigen Sinn wiederherstellen sollte, diesen läßt er als Säugling an der Brust der Isis zurück. Horos als Kind an der Brust der Isis ist eine der häufigsten bildlichen Darstellungen. Durch Horos als Kind ist mittelst der einfachsten Symbolik der nur noch künftige Herrscher ausgedrückt, der erst heranwachsen muß. Plutarch sagt,

[1] a. a. O. c. 38.

ὁ πρεσβύτερος Ὧρος, der ältere, d. h. also wohl ein erwachsener Horos, heiße in der ägyptischen Sprache Ἀρούηρις[1]. Dieser ägyptische Laut des Namens Horos ist jetzt durch Champollion bestätigt. Horos ist also der Name des herangewachsenen Gottes. Dagegen der noch nicht erstarkte, noch nicht zu seiner vollen Macht gekommene Horos wurde durch eine besondere Gestalt, den von den Griechen so genannten Harpokrates, dargestellt. Nach einer ägyptischen oder koptischen Etymologie wird Harpokrates erklärt als der in den Füßen noch schwache, noch nicht gehen könnende Horos, pedibus aeger sive impeditus[2]. Das nicht-gehen-Können ist eine symbolische Bezeichnung, die wir auch später noch finden werden; ich erinnere nur an den Apollo von Amyklä, dessen Beine ebenfalls auf eine solche Weise eingewickelt sind, daß er sich nicht bewegen, nicht schreiten kann. Uebereinstimmend mit dieser Etymologie ist eine Vorstellung des Harpokrates auf der nordöstlichen Seite des Tempels von Medinat-Abu mit aneinander schließenden Beinen und engem, knappanliegendem Gewand. Denn mit so einfachen, naiven Mitteln, von denen freilich unsere heutige Kunst weit entfernt ist, die mit unbestimmten Begriffen urtheilt, pflegte die alte, auch die ägyptische Kunst ihre Begriffe auszudrücken. Abgesehen aber von dieser Etymologie ist Horos als Harpokrates durch den bekannten Gestus des auf den Mund gelegten Fingers bezeichnet als der Gott, der sich noch nicht äußert (denn dieß bedeutet die Sprache), dessen Name noch nicht ausgesprochen werden darf, der nur stillschweigend und im Geheimniß verehrt wird. Wir sehen also deutlich, wie Horos heranwächst, d. h. wie er durch eine Fortbewegung des ägyptischen Bewußtseyns von jenem Anfang aus entsteht.

[1] a. a. O. c. 12.
[2] Vgl. Plutarch a. a. O. c. 19.

Achtzehnte Vorlesung.

Typhon, der in der ägyptischen Mythologie die alles im Wüsten und Leeren erhaltende Macht ist, wenn er den Osiris, den dem blinden Seyn entgegenstehenden Gott, nicht mehr von sich ausschließen kann, wird zerrissen: an die Stelle des ausschließlichen Seyns tritt also die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Osiris ist die *αἰτία πάσης γενέσεως*, alles Werdens Herr. Er schafft die Vielheit und Mannichfaltigkeit. Aber die Einheit darf darum nicht verloren gehen. Die reale Einheit, Typhon, soll untergehen, dagegen erhebt sich die höhere, die geistige Einheit — Einheit, die mit freier Mannichfaltigkeit zugleich besteht. Diese höhere Einheit, das, worin Typhon wie Osiris im höheren Sinn ausgeglichen sind, ist Horos, der als demiurgische Potenz die zerrissene Natur gleichsam heilende, wieder zur Einheit verbindende Gott. Ihn (den Horos) setzte der nur noch im untergegangenen Gott lebende und sofern selbst untergegegangene Osiris zunächst als den zukünftigen, seyn sollenden, der darum auch nur stufenweise in die Wirklichkeit eintritt. Denn nur wenn der Geist geboren (und Horos ist eben der Geist oder das A^3), ist das Blinde völlig besiegt. Da auch wird erst Isis mit dem Schicksal des Osiris-Typhon versöhnt. Im Anfang erscheint sie trauernd über dessen Zerreißung, und wie sie die zerstückelten Glieder des Gemahls wieder zusammensucht. Die Geburt des Horos beruhigt sie erst. Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtseyn entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Scenen des Schmerzes, des

Unmuths, und wieder die Versöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weise nichts wissen, haben sich in der Mythologie reproducirt. — Die Kindheit des Horos ist ein wesentlicher Zug. Nur langsam wächst er heran. Unter den Sculpturen von Philae, der berühmten Nilinsel bei der letzten Katarrhakte, wo das Grab des Osiris seyn sollte (das Grab war eigentlich auf einer Nebeninsel, wohin nur den Priestern zu gehen verstattet war, — bei dem in Philae, d. h. bei dem dort bestatteten Osiris, war der heiligste Schwur der Aegypter —), dort, unter den Sculpturen von Philae ist die Kindheit des Horos nicht weniger als viermal vorgestellt. Dreimal erscheint Horos noch als kleines, sehr schmächtiges Kind im Schooße der Mutter, ein viertesmal schon als Knabe, der stehend an der Mutter trinkt. Es finden sich hier noch Abstufungen und die Idee eines allmählichen Erstarkens. Plutarch, der offenbar bei manchem, was er berichtet, ägyptische Originalstellen oder Aeußerungen vor sich hatte, die man gleich an dem tiefsinnigen, ihm meist selbst nicht verständlichen Inhalt erkennt, sagt: *ὁ δὲ Ὦρος χρόνῳ τοῦ Τυφῶνος ἐκράτησε*: mit der Zeit wird Horos des Typhons Meister[1], was an das Fragment von Pindar erinnert: *χρόνῳ ἐγένετ' Ἀπόλλων*, womit ich übrigens nichts über das Verhältniß des Horos zu Apollon ausgesprochen haben will. Völlig herangewachsen, ist es Horos, der Isis noch Beistand gegen Typhon leistet. Bis dahin war er immer noch der Werdende, Zukünftige. Jetzt erst tritt er selbst als Herrscher auf, und Isis folgt nun ruhig dem Gott, dem sie angehört, in die Unterwelt. Auch an ihrer Stelle bleibt eine andere Gottheit in der Gegenwart stehen, das dem Horos entsprechende Bewußtseyn, ihre Tochter Bubastis, Schwester des Horos, die sich zu diesem ebenso verhält, wie Isis sich zu Osiris verhält. Sie tritt ebenso an die Stelle der Isis, wie Horos an die Stelle von Osiris und Typhon. Isis ist das zwischen beiden zweifelhafte Bewußtseyn, Bubastis das über beiden schwebende, und darum nicht mehr zweifelhafte.

Fügen Sie daher zu den Namen der bis jetzt entwickelten ägyptischen Gottheiten nun auch den Namen der Bubastis. Daß hiemit ihre

[1] a. a. O. c. 40.

wahre Stellung, also auch ihre Bedeutung richtig angegeben sey, kann sich jeder überzeugen, der die Angabe des Herodotos vergleichen will. Wie, entweder die Aegypter selbst, nachdem sie mit den Hellenen und deren Vorstellungen näher bekannt geworden, oder die Griechen den Horos der Aegypter mit ihrem Apollon für eins halten, so vergleichen sie die Bubastis mit der griechischen Artemis. Inwiefern sich dieß übrigens so verhält, kann ich hier nicht beurtheilen. Dieß wird da besser geschehen, wo auf Apollon und Artemis in der griechischen Mythologie die Rede kommt. Vorläufig dient diese Vergleichung nur, das geschwisterliche Verhältniß zwischen Horos und Bubastis zu zeigen.

Es ist nun aber zu bemerken: Jener ganze Vorgang, ich meine Typhons Ueberwindung, des Osiris und der Isis Vergeistigung, die Macht des Horos — dieß alles muß nicht als ein todtes Verhältniß, sondern als Ein zusammenhängendes Geschehen vorgestellt werden. Osiris ist nicht eher Herrscher der Unterwelt, Isis nicht eher beruhigt (und nur die beruhigte Isis ist Mitherrscherin über die Todten), als bis das Typhonische völlig besiegt und Horos zugleich wirklicher, vollendeter Herrscher ist.

Suchen wir uns demgemäß deutlich zu machen, was als Resultat dieses ganzen Vorgangs im Bewußtseyn stehen bleibt, so ist also nur im Bewußtseyn gesetzt 1) als Tiefstes und eben darum Verborgenstes, als eigentliches Mysterium und Geheimniß des Ganzen, der reine, d. h. der völlig vergeistigte, zum Osiris gewordene Typhon, der aus dem Realen ins Ideale, in die ursprüngliche Potentialität zurückgebrachte, Osirisgleiche Typhon, wo er sich wirklich als reines A^1 verhält. Während des Processes verhält er sich nicht so; denn solang er die andern Potenzen ausschließt, ist er selbst nicht erste Potenz. Als dieser, als erste Potenz, ist er Grund (im oft erklärten Sinn), Grund des ganzen bestehenden Seyns, im Heraustreten aus der Potentialität Grund der Bewegung des Processes. Aber 2) ist nun eben darum in dem zum Osiris gewordenen Typhon nicht minder auch der Gott verwirklicht und als Ursache erkannt, welcher ihn aus dem Typhonischen überwunden und ihn ins Geistige umgewendet hat.

Hätte das Typhonische nicht widerstrebt, d. h. hätte das erste Princip unmittelbar, ohne Widerstand, sich vergeistigt, so wäre keine Zerreißung erfolgt. Aber ein Widerstreben mußte seyn, damit alles ausdrücklich gesetzt, jenes letzte Verhältniß in der That als Erzeugtes, als Resultat im Bewußtseyn vorhanden sey. Indem nun aber in dem überwundenen Ersten die zweite Potenz sich vollkommen verwirklicht hat, das Typhonische in dem ersten Princip zur wirklichen Exspiration gebracht, und dieses als reiner Osiris, als reines A^1 gesetzt ist, so muß nun gleichzeitig mit der aufgehobenen Spannung auch die dritte Potenz als Horos gesetzt werden. Horos ist aber selbst nur der in höherer Potenz wieder entstandene Osiris. Der erste Osiris, inwiefern er = Typhon (Osiris-Typhon) war, mußte zerrissen werden und in die Vergangenheit zurücktreten, damit der wahre Osiris, der Osiris, der es ist, der Osiris als solcher, d. h. der Gott als Geist, gesetzt werde. Horos ist also nur der Name für den als solchen, und demnach in der dritten Potenz gesetzten Osiris. Auf diese Art ist nun alles Osiris, und nach völlig gelöster Spannung der Potenzen ist im Bewußtseyn gesetzt 1) der Gott, der seiner Natur nach bloß das Seynkönnende ist; dieser aber, nachdem er aus dem Seyn in das lautere Seynkönnen zurückgeführt ist, erscheint als der Gott, der war —; also es ist nun im Bewußtseyn gesetzt: 1) der Gott, der war, 2) der Gott, der ist, 3) der Gott, der seyn wird, d. h. der nicht Einmal nur seyn wird, sondern der ewig seyn wird, d. h. der ewig seyn sollende, dem ewig gebührt zu seyn. Diese drei also, der Gott, der war, der ist, und der seyn wird, sind jetzt in ihrer ursprünglichen Einheit, so nämlich, daß erkannt wird, derselbe sey der erste, der zweite, der dritte, im Bewußtseyn gesetzt, aber diese ursprüngliche Einheit ist im Bewußtseyn nicht schlechthin, sondern als eine gewordene, und eben darum auch erkannte gesetzt.

Auf solche Art also kam das ägyptische Bewußtseyn durch eine ganz natürliche Fortschreitung bis zu dem Punkt, wo die Spannung der theogonischen Potenzen sich löste, und so fand es den Weg vom Polytheismus zu einem Monotheismus, der dann wieder, wie wir bald

sehen werden, die Grundlage einer noch höhern, rein geistigen Religion war, die in Aegypten neben der mythologischen bestand, die sie eben darum nicht aufheben konnte, weil sie ihre Voraussetzung war, das, aus dem sie nicht einmal, sondern immer wieder entstand.

Was insbesondere die von uns angewendete Formel, „der Gott, der war, der ist und seyn wird," betrifft, so kann ich diese nach der Inschrift auf dem Bilde der Neith zu Sais nicht für eine dem ägyptischen Gedankenkreis fremde Formel ansehen, wenn wir die wahre Idee der ägyptischen Neith auffassen, worüber ich in der Folge mich noch zu erklären Gelegenheit finden werde. Hier nur so viel: die Griechen und wahrscheinlich die Aegypter selbst — *οἱ σοφώτεροι τῶν ἱερέων* nach Plutarchs Ausdruck — verglichen sie mit der hellenischen Athene, der höchsten Intelligenz, dem höchsten Bewußtseyn, und da ist wohl schon zu vermuthen, daß in jener Inschrift etwas mehr gemeint war, als die bloße materielle Substanz der Natur, von der man freilich sagen kann, daß sie bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt; aber diese dürftige Wahrheit, auf die abstract betrachtete Substanz der bloßen Sinnenwelt sich beziehend, ist nicht im Geist der ägyptischen Weisheit; daher jene Inschrift, wenn man sie anerkennt, den Inhalt des höchsten ägyptischen Bewußtseyns ausdrückt. Doch es braucht dieser Inschrift nicht. Entschieden war der erste Osiris der Gott der Vergangenheit, der zweite der Gott der Gegenwart, der dritte der Gott der Zukunft im ägyptischen Bewußtseyn, und der erste, zweite und dritte waren nur derselbe Gott. Aber dieser Monotheismus war kein abstracter, rationeller oder philosophischer, es war ein überhaupt auf geschichtlichem Weg entstandener und bestimmt mythologischer Monotheismus, der eben darum auch keine Ursache hatte von seiner Voraussetzung sich loszureißen. Nur auf dem von uns eingeschlagenen Wege läßt sich begreifen, wie die höhere, nicht zu leugnende Theologie der Aegypter ihre Mythologie nicht aufhob, wie beide zusammen bestanden. Ja auf solche Weise angesehen, ist nun dieser Ausgang des ägyptischen Bewußtseyns ein thatsächlicher Beweis von der Richtigkeit unserer ganzen Entwicklung.

Der Polytheismus ist oft als zerrissener Monotheismus erklärt worden. In dem διαμελισμός, διασπασμός des Osiris haben wir in der Mythologie selbst diesen Begriff einer Zerreißung der Einheit. Aber eben diese zeigt uns auch, daß nur eine untergeordnete Einheit zerrissen wird, daß diese Zerreißung nur der Uebergang ist zu jener höheren geistigen Einheit, die wir im Ende der ägyptischen Mythologie wirklich erkannt und ausgesprochen antreffen. Der Polytheismus ist insofern mehr Uebergang zum actuellen, zum wirklichen, zum erkannten Monotheismus. Es ist ein großer Irrthum der gewöhnlichen Ansicht, in der Vielheit des Polytheismus das dem bessern Princip Widerstrebende zu sehen; im Gegentheil ist es vielmehr gerade das bessere, die falsche Einheit verneinende Princip, das mit der Vielheit einverstanden ist. Die Einheit, die sich in dieser zerstört, ist nicht die eigentlich seyn sollende, deren Untergang wir wie Isis zu beklagen und zu beweinen hätten. Der absolute, der nichts ausschließende, wahrhaft all-einige Gott kann dem Bewußtseyn nur entstehen, indem der ausschließliche als solcher überwunden, in die bloße Potenz zurückgebracht wird; aber allerdings muß eben darum auch das Bewußtseyn an dem ausschließlichen festhalten; denn hielte es nicht fest an ihm, so könnte ihm der absolute, der nichts ausschließende nicht dafür, d. h. nicht gleichsam als Ersatz des falsch-Einen, nicht an dessen Statt, und demnach nicht als der nun wahrhaft seyende werden.

Also jener Monotheismus, auf welchen das ägyptische Bewußtseyn hinausgeht, ist ein geschichtlich entstandener. Aber auch diese Geschichte selbst wieder — die ganze Geschichte des dem guten Gott widerstrebenden Typhon (er wird vielfach mit dem Ahriman der Perser verglichen), die Geschichte der Unthaten des Typhon, des zerrissenen, des vom Seyn abgeschiedenen, aber in Horos wiedergestellten Osiris — auch diese ganze Geschichte ist im ägyptischen Bewußtseyn nicht als eine einfürallemal geschehene enthalten, sondern als eine immer wieder geschehende und sich beständig, selbst in jedem Jahreslauf wiederholende. Die höchste Idee also ist eine immer wieder lebendig sich erzeugende. Wenn auf solche Art jene Geschichte sich für das ägyptische Bewußtseyn zu einer

wahrhaft ewigen, d. h. zu einer immerwährenden, immerwährend sich ereignenden erhob, so verband sie sich von der andern Seite eben dadurch mit dem ganzen Leben des Aegypters, sowie mit allen Besonderheiten seines an Wundern reichen Landes, sie begleitete ihn durch den ganzen Jahreslauf, und verwebte sich ihm mit dem jährlichen Wechsel der Erscheinungen ebensowohl, als seine Geschäfte und Arbeiten; sie wurde immer aufs Neue gleichsam erlebt, und dadurch aufs Neue beglaubigt. Hierin also liegt der Grund der scheinbar kalendarischen und astronomischen Bedeutung der ägyptischen Götter, wodurch sich nur derjenige täuschen lassen kann, der nicht in dieses ganze System von vorn herein gekommen ist. Nicht Sterne, nicht Sternperioden, nicht die Punkte des Jahreslaufs bedeuten die Götter, sondern umgekehrt das ganze Jahr ist dem Aegypter nur Wiederholung der ewigen, d. h. immerwährenden Geschichte seiner Götter. Nicht ihre Religion ist kalendarisch, sondern umgekehrt, ihr kalendarisches System ist religiös, und durch Religion geheiligt. Wenn Sie also z. B. bei Creuzer oder bei andern lesen, Horos sey die Sonne in der Sonnenwende, die Sonne in ihrer höchsten Kraft, der schwächliche Harpokrates die Sonne zur Zeit ihrer geringsten Kraft im Wintersolstitium, so wissen Sie, was davon zu halten ist. Nach Plutarch war vom 17ten des Monats Athyr (= 13. November) an Klage und Weinen in Aegypten, die Trauerzeit um den verschwundenen Osiris, es war die Zeit, wo der ἀφανισμός, das Unsichtbarwerden des Osiris (das also ein immer wieder geschehendes war), gefeiert wurde, dagegen mit dem 11ten des Monats Tybi (dem 6ten Januar), wo die Sonne wieder mächtig wird, fängt die Jubelzeit Aegyptens an, d. h. sie knüpfen an eine analoge Periode ihres auch durch den regelmäßigen und gleichförmigen Wechsel der Erscheinungen ausgezeichneten, ja einzigen Landes den Moment des wiedergefundenen Osiris ihrer Göttergeschichte. Auf diese Art also, durch diese liebevolle Verschmelzung ihrer Göttergeschichte mit der ganzen Natur war diese Geschichte eine fortdauernd lebendige, immer wieder begangene, in einem beständigen Festcyclus wiederkehrende, im Bewußtseyn erneute. Was anders als dieß ist auch die Bedeutung jedes Festcyclus? In keiner

andern Absicht wird auch in der christlichen Kirche das Fest des Erlösers in jedem Jahr und zur bestimmten Zeit wieder begangen, ohne daß es darum jemand anders als einem verdrehten Kopf wie Dupuis einfallen wird, den Erlöser für eine bloß kalendarische Potenz zu erklären.

Eben darum nun auch, weil die Geschichte des Osiris als eine ihrer Natur nach ewig geschehende betrachtet wird, hat auch Typhon noch immer einen gewissen Theil von religiöser Verehrung. Denn er ist zwar innerhalb dieser Geschichte besiegt, d. h. zur Vergangenheit geworden, da aber diese Geschichte selbst eine ewige, d. h. immerwährende ist, so ist auch die Besiegung des Typhon nicht eine immer geschehene, sondern eine immerwährende Besiegung. Die Nothwendigkeit, beides auszudrücken, sowohl die immer noch fortdauernde, also noch immer der Besiegung bedürftige Macht des Typhon, als seine wirkliche Besiegung, diese Nothwendigkeit brachte von selbst mit sich, daß die auf den Typhon sich beziehenden Gebräuche in verschiedenen Theilen des Jahrs verschiedene waren. Plutarch sagt: die schon gebrochene, aber noch mit dem Tode ringende und in den letzten Zuckungen liegende Kraft des Typhon (ich habe den Kampf des Typhon von Anfang gleichsam als Todeskampf vorgestellt; wie ich diesen Ausdruck zum ersten Mal brauchte, bei meinen ersten Arbeiten über diesen Gegenstand, kannte ich diese Stelle und also auch diese Ausdrücke des Plutarch nicht; dieses Zusammentreffen meiner ganz unabhängig von seinen Ausdrücken entstandenen Begriffe mit diesen Ausdrücken, dergleichen mir in manchen andern Fällen noch begegnet ist, darf ich daher wohl als ein Zeugniß sowohl für mich selbst als auch für Plutarch anführen) — dieser also sagt: die schon gebrochene, noch mit dem Tode ringende Kraft des Typhon werde das einemal mit Opfern versöhnt und beschwichtigt, dann aber, und in andern ägyptischen Festen auch wieder verhöhnt und übermüthig verspottet[1]. Das Letzte, dieser Hohn selbst, ist ein Beweis, daß das

[1] Die Stelle a. a. O. c. 30 lautet: *Τὴν τοῦ Τυφῶνος ἠμαυρωμένην καὶ συντετριμμένην δύναμιν, ἔτι δὲ καὶ ψυχορραγοῦσαν καὶ σφαδάζουσαν, ἔστιν αἷς παρηγοροῦσι θυσίαις καὶ πραΰνουσιν. ἔστι δ᾽ ὅτε πάλιν ἐκταπεινοῦσι καὶ καθυβρίζουσιν ἔν τισιν ἑορταῖς.*

Bewußtseyn jene typhonische Gewalt als eine reale empfunden hatte. Dieser Hohn und Spott ist nur der natürliche Ausbruch des von einer drohenden Gewalt, die plötzlich in nichts sich verwandelt, befreit sich fühlenden Bewußtseyns. Dieses Gefühl der unmittelbaren Freiheit des Menschen, die sich vor keiner Gewalt mehr entsetzt, äußert sich auf dieselbe Weise mehr oder weniger in allen Religionen. Wie der Aegypter des Typhon spottet, so spottet der Hellene des Kronos, wie aus manchen Redensarten erhellt, z. B. wenn der Grieche sagt: O du Kronos! anstatt: du Einfältiger, oder im ähnlichen Sinn bei Aristophanes „nach kronischen" so viel ist als nach uralten, altväterischen Dingen riechen; oder auch, wenn durch verschiedene Zusammensetzungen mit dem Wort Kronos alte, schwachsinnige Männer bezeichnet werden. Aber denselben Typhon, der bei diesen Volksfesten verhöhnt wurde, suchte man in andern wieder durch Opfer zu beschwichtigen und gleichsam zu bereden, besprechen, *πείθειν*, ein Wort, das wirklich gebraucht wird. Der Widerspruch dieses Benehmens war dadurch ausgeglichen, daß es ein anderer Tag war, an welchem dieser Gott oder Dämon verspottet, ein anderer, an dem er mit Opfern geehrt und besänftigt wurde. Auf diese Art wurde also, wie diese ganze Geschichte, so auch Typhon im Bewußtseyn des ägyptischen Volks noch immer gegenwärtig und lebendig erhalten. Selbst scenisch, wie wir durch Herodotos wissen, wurden an dem zirkelrunden See zu Sais in alljährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten die Leiden des Osiris dargestellt. Die ganze ägyptische Religion blieb gleichsam ein beständiger Kampf gegen das Typhonische, sie war die immer wiederkehrende Geschichte einer wahrhaften und wirklichen Erlösung.

Ein anderer merkwürdiger Zug von der Art des zuletzt angeführten — ein Beweis, daß das ägyptische Bewußtseyn, indem es bis zur höchsten Einheit fortging, nicht aufhörte seiner ersten Voraussetzung sich bewußt zu seyn, daß es also auch z. B. den Typhon noch betrachtete, nicht als Gegenstand einer einmal geschehenen, sondern einer fortwährend geschehenden Ueberwindung, ist die merkwürdige Beobachtung, welche schon Strabo zu seiner Zeit, neuerdings die Franzosen wieder gemacht

haben, nämlich daß durch ganz Aegypten neben den Tempeln der großen Gottheiten, namentlich des Horos, Heiligthümer des Typhon, Typhonien genannt, errichtet sind. Strabo sah zu Tentyra außer dem Tempel, wie er sagt, der Aphrodite und der Isis mehrere Typhonien[1]. Ersteres ist auch von den Franzosen wieder gefunden worden. Auf der Insel Philä neben den Tempeln der Isis und Osiris, ebenso zu Hermonthis, finden sich Typhonien, und zwar ist es damit fast wie das deutsche Sprüchwort sagt, daß wo unser Herrgott eine Kirche hat, dem Teufel eine Kapelle daneben erbaut wird. Diese Typhonien sind nämlich im Vergleich mit den Tempeln, bei denen sie sich finden, klein und von geringerem Umfang. Dadurch soll eben die zwar verminderte und eingeschränkte, aber doch auch zugleich noch fortbestehende Kraft des Typhon angedeutet werden. Ein besonders merkwürdiges Typhonium findet sich bei dem noch wohl erhaltenen Tempel des Horos in Edfu, der Apollinopolis Magna der Alten. Dieses herrliche, den Tempeln von Theben und Memphis in Größe und Pracht nichts nachgebende Gebäude war von kolossalem Umfang; es hatte im Ganzen eine Länge von 424′, seine Façade eine Breite von 212′; in gleich kolossalen Verhältnissen sind die pyramidalischen Massen, welche den ersten Eingang zieren, waren die Flügelthüren desselben, von denen nur noch die Angeln vorhanden sind (diese gigantische Pforte hatte 150′ Höhe); in gleichem Verhältniß kolossal sind die Sculpturen, welche die vier Seiten des Gebäudes bedecken. Dieser große Tempel also hatte v o r sich einen zweiten, der bloß aus einem Porticus und dem eigentlichen Heiligthum bestand, und mit einer Gallerie umgeben war, und dieser kleinere Tempel war ein typhonischer. Hier sehen wir also ein Typhonium nicht bloß in der Nähe des Tempels, sondern v o r demselben, ihm vorausgehend (Vorhof); dieß ist nicht etwas Zufälliges, sondern Absichtliches und Bedeutendes; denn Typhon ist in der That das Vorausgehende, das Prius, die Voraussetzung der höhern Gottheiten, desjenigen Princips, an dessen Ueberwindung sie sich a l s die höheren erweisen; eben darum, weil ihre Voraussetzung, verhält sich das typhonische Princip auch als das auf

[1] Lib. XVII, c. 1 (p. 815).

die höhern Götter hinleitende. In der That, die Description de l'Egypte sagt ausdrücklich: Les Typhoniens précèdent presque toujours les grands monuments. Da hier gesagt, daß sie fast immer den großen Tempeln vorausgehen, so wäre interessant zu wissen, wo sie ihnen nicht vorausgehen[1]. In dem großen Tempel zu Ombos befanden sich zwei auf gleicher Linie liegende Abtheilungen, wovon die eine, wie man meint, dem als Krokodil vorgestellten Typhon, die andere dem guten Geist, dem Horos, gewidmet war. Hier waren also beide noch mehr parallel gedacht. Die Typhonien vor den Tempeln der großen Gottheiten erinnern an die Alleen von kolossalen Sphinxen, die zu den großen Tempeln in Karnak und Luxor führten. Auch hier lag der Begriff einer Hinleitung zu jener höchsten Idee zu Grunde, die in den Tempeln selbst dargestellt werden sollte.

Die fortdauernde Verehrung, die auch dem typhonischen Princip in Aegypten erzeigt wurde, war ganz in der Ordnung. Denn eben dieses in einem bestimmten Moment des Bewußtseyns als typhonisch angesehene Princip ist doch im Grunde nichts anderes als das tiefste Princip der natürlichen Religion. Die natürliche Religion entsteht eben durch die Ueberwindung dieses Princips. Denn dieselbe Potenz, welche in das Seyn hervortretend den Gott negirt, dieselbe Potenz zurück überwunden ins nicht Seyn, verwandelt sich in das Setzende des Gottes, an ihr haftet eigentlich dem Bewußtseyn der Gott. Der wahre Aus-

[1] Wenn es so wäre, wie Champollion (Lettres écrites d'Egypte et de Nubie p. 193, douxieme lettre) in Bezug auf das zweite „Typhonium genannte" Gebäude in Edfu angibt, daß solches nämlich einer der kleinen, Mammisi (Ort der Niederkunft) genannten Tempel wäre, die, wie er sagt, immer neben dem großen, der Verehrung einer Trias geweihten Tempel erbaut werden, und die als Bild der himmlischen Wohnung gemeint waren, wo die Göttin die dritte Person der Trias, die immer unter der Form eines kleinen Kindes abgebildet ist, geboren: so würde die Kleinheit der Typhonien, anstatt die schwindende Kraft eines Gottes, der nicht mehr ist, die Kleinheit des Gottes, der noch nicht ist, andeuten. Das Mammisi von Edfu stellt wirklich die Kindheit und Erziehung des jungen Har-Sant-Tho, Sohn von Har-hat und Hathör dar, dem die Schmeichelei den ebenfalls noch als Kind vorgestellten Evergetes II. beigesellte. Auf das Specielle dieser Deutung können wir uns nicht einlassen.

gangspunkt der ägyptischen Mythologie und Theologie ist nicht, wie z. B. Creuzer annimmt, der Monotheismus selbst: dieser ist vielmehr das Ende, wohin beide gelangen. Der letzte oder tiefste Punkt aber, an dem die ganze Kette der immer höher aufsteigenden mythologischen und religiösen Ideen Aegyptens gleichsam befestigt ist, ist Typhon. Dieser ist die erste Potenz, die zweite hat nichts anderes zu thun, als daß sie diese erste niederhält und endlich gar überwindet. Durch dieses Niederhalten der ersten wird sie eben (wird die zweite Potenz) Urheberin aller der Wohlthaten, durch welche menschliches Leben und durch welche insbesondere ägyptisches Leben besteht. Dadurch, daß sie jenes verzehrende, dem materiellen Leben feindliche Princip niederhält, wird sie Ursache der allgemeinen, die Früchte anschwellenden Feuchtigkeit[1], Ursache des regelmäßig übertretenden, den Boden Aegyptens mit neuem fruchtbarem Schlamm bedeckenden und die Sandwüste wohlthätig einschränkenden Nilstroms, Ursache der schwellenden Saaten, von denen das Land Aegypten bedeckt ist. Aber eben weil diese zweite Potenz in dem Niederhalten und Bewältigen der ersten sich gleichsam erschöpft, eben darum verlangt das Bewußtseyn eine dritte Potenz, die, daß ich so sage, nichts zu thun hat, einen gleichsam unbeschäftigten, d. h. freien Gott, einen Gott, der nur da ist, um auf jenes Verhältniß der Unterwerfung das Sigel zu drücken, eben dieses Verhältniß in ein beständiges, bleibendes zu verwandeln (anders ist nach meiner Meinung der Beistand nicht zu denken, den Horos der Isis zur völligen Besiegung des Typhon leistet). Das Bewußtseyn, sage ich, verlangt eine dritte Potenz, die nichts mehr zu thun hat, die nicht, wie die zweite, nothwendig wirkt, wirken muß, die also frei ist zu wirken, die ihres Seyns sicher, mit ihm anfangen und thun kann, was sie will. Diese Potenz also ist Horos, und auf diese einfache Weise baut sich im ägyptischen Bewußtseyn die in den frühern Mythologien zertrennte Alleinheit wieder auf.

Gleichwie unter jenen drei Potenzen die erste, nachdem sie sich selbst

[1] Plutarch sagt von jenen Unterrichtetern unter den Priestern: sie nennen den Osiris ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν δύναμιν καὶ ἀρχήν.

— eben dadurch den andern ungleich geworden ist, diese ausschließt, so wird, wenn jene in die sich selbst gleiche — wenn die außer sich seyende in sich selbst, in ihre reine Geistigkeit zurückgebracht ist —, nun umgekehrt auch jene Ausschließung aufgehoben, und es wird nach Wiederherstellung der materiellen Einheit die über-materielle, die aus dem Bewußtseyn ganz verdrängte und in die Tiefe zurückgetretene, — es wird auch der in den Potenzen Eine Gott in das wirkliche Bewußtseyn eintreten. Aber auch dieser nicht weiter zertrennliche, sondern unüberwindlich Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtseyn ein, sondern nur in Folge der gesetzten und der wieder aufgehobenen Spannung, also auch nicht, ohne vom Bewußtseyn auf diese bezogen zu werden; er kann daher nicht ins Bewußtseyn eintreten, ohne sofort demselben sich wieder in drei Gestalten darzustellen, — in drei Gestalten, weil in jeder der ganze und unzertrennlich Eine ist. Dieser Eine und selbe Gott kann nämlich dennoch wieder dreifach betrachtet werden: 1) im Zustand seiner ursprünglichen, noch unoffenbaren Einheit, vor der Zertrennung der Potenzen, vor der Weltschöpfung; hier ist er also der verborgene Gott im höchsten Sinne des Wortes; 2) im Moment der Zertrennung, des Auseinandergehens, der Spannung und Entgegensetzung der Potenzen, — im Moment der Weltschöpfung, in seiner demiurgischen Eigenschaft, als Demiurg; 3) im Moment der wiederhergestellten Einheit, im Moment der zu ihrer ursprünglichen Einheit wieder gebrachten Potenzen; hier ist er also zugleich der zu sich selbst oder in sich selbst zurückgekehrte Gott, der Gott, der im höchsten Sinne sich selbst besitzender und begreifender Geist ist. — Diese sind drei Gestalten des Einen Gottes, die über den drei Potenzen, sie eben dadurch übertreffen, daß jede derselben der ganze Gott ist, nur von einer Seite oder in einem Moment betrachtet, — diese drei Gestalten des Einen Gottes bilden den Inhalt des höchsten Systems der ägyptischen Theologie, sie sind diejenigen Götter, von welchen die Kenner unter den Alten sagen, daß sie die *θεοὶ νοητοί*, die intelligibeln, d. h. die nur durch reines Denken zu erkennenden Götter seyen. Darf ich hoffen, daß die Folge, in der wir die ägyptische Götterlehre von der tiefsten Stufe bis

zu den höchsten, immateriellen Göttern aufgebaut haben, Ihnen einleuchtend geworden, so begreifen Sie wohl, welche Verwirrung in die ägyptische Mythologie kommen muß, wenn man diese letzten, nur noch intelligibeln Götter für die ersten und die anfänglichen nimmt, und von ihnen die relativ materielleren, untergeordneten, ableiten will, wie dieß in den gewöhnlichen Darstellungen geschieht. Doch über diesen Mißverstand werde ich mich am Ende noch genauer erklären können. Statt dessen möchte eine andere vorläufige Bemerkung hier an ihrer Stelle seyn. Nach dem tiefsinnigen Geist des ägyptischen Volks, wie er sich in so vielen seiner Schöpfungen ausprägt, ist es eben nicht zu verwundern, daß es zu diesen reinintelligibeln Göttern fortgeschritten ist, zu diesen Göttern, die zwar noch immer aus der Mythologie, in Folge der Mythologie entstehen (welche hier den Charakter einer Offenbarung annimmt), aber doch ihrer Natur nach ganz unmythologische, über die Mythologie hinausgehende, man könnte beinahe sagen, metaphysische Götter sind. Dieses also ist nicht zu verwundern, aber das ist zu bewundern, daß es den Weisen des Volks gelungen, die so hoch gestellten Götter zu Volks- ja zu Landes- oder doch Reichsgöttern zu erheben; denn diese Götter sind es, denen die größten und herrlichsten aller ägyptischen Tempel geweiht waren, jene über alle Beschreibung großen, selbst in ihrer theilweisen Zerstörung noch jedem für das Ernste und Erhabene empfänglicheren Gemüth ehrfurchtsvolles Staunen gebietenden Tempel und Monumente zu Theben, zu Memphis und einst unstreitig auch zu Sais. Nichts spricht so sehr für die Stufe von religiöser Bildung, die das ägyptische Volk erreicht hatte, als diese Monumente, wenn man zugleich die Bedeutung der Götter kennt, denen sie geweiht sind. Daß es möglich war, das Volk zu solchen ungeheuren Bauwerken für diese rein geistigen Götter zu bestimmen, gibt über den Gehorsam des Volks gegen seine Priester und die Art von unumschränkter Leitung, welcher es sich gegen diese unterwarf, den bestimmtesten Aufschluß.

Vor allem jedoch liegt mir nun ob, diese höchsten ägyptischen Götter namhaft zu machen, den Beweis zu führen, daß ihnen diese von uns beigelegte Bedeutung zukam.

Der erste also ist, wie gesagt, der Gott in der ursprünglichen Verborgenheit, Hineinwendung aller Potenzen, der Gott vor der Weltschöpfung. Dieser ist der ägyptische Ammon, wie die Griechen ihn aussprachen; ägyptisch, wie Plutarch anführt, lautete der Name Amun. Nach Manetho, den Plutarch hiebei anführt, bedeutet Amun das Verborgene (τὸ κεκρυμμένον). Hekatäos dagegen sagt: Amun sey eigentlich eine Aufrufungsformel der Aegypter, und darum haben sie den ersten, d. h. den höchsten Gott, welchen sie mit dem All für eins (d. h. eben für die höchste Einheit des All, die höchste All-einigkeit halten), darum haben sie diesen Gott, als der unsichtbar und verborgen sey, indem sie ihn gleichsam aufrufen und ermahnen sichtbar zu werden, sich ihnen zu offenbaren, Ἀμοῦν genannt. Wie es sich mit diesen voneinander abweichenden Erklärungen übrigens verhält, darin stimmen beide überein, daß Amun der noch verborgene, unoffenbare, übrigens doch sich offenbaren, aus sich selbst herausgehen könnende Gott sey. Eben dieser mit dem Begriff des Amun wesentlich verbundene Begriff der Unsichtbarkeit erhellt aus jener Erzählung von Herakles, der den Zeus-Amun (denn nach ihrer Gewohnheit nennen die Griechen den höchsten ägyptischen Gott mit dem Namen ihres höchsten Gottes), diesen also bittet Herakles, sich ihm zu offenbaren, was also ein nicht-offenbar-Seyn voraussetzt. Bekanntlich setzt die Fabel hinzu, daß er sich ihm verhüllt unter der Form der abgestreiften Haut eines Widderkopfs gezeigt habe. Auch sieht man Ammon in dieser Form in Bildwerken und andern Darstellungen. Also auch die in sich gekrümmten Hörner des Widderkopfes möchten nach ägyptischer Symbolik nur die Zurückwendung in sich ausdrücken, in welcher der verborgene Gott gedacht wird. Die Stadt dieses Gottes (von den Griechen eben darum Diospolis genannt) war nun die berühmte Thebe, die Homer aus ferner Kunde als ein Weltwunder beschrieben, er nennt sie ἑκατόμπυλος πόλις, die hundertthorige Stadt, und einen Begriff von ihrer Bevölkerung gibt, daß, wie Homer sagt[1], täglich aus jedem dieser hundert Thore 200 Mann mit Roß und Wagen ziehen. Die religiösen Erzählungen der Aegypter selbst

[1] Il. IX, 383.

schreiben die Gründung der Stadt dem Osiris zu. Im Anfang hatte sie sich bloß auf dem östlichen Ufer des Nils ausgebreitet, der älteste Theil der Stadt lag zwischen dem Fluß und der arabischen Bergkette; hier finden sich noch die Ruinen des größten und ältesten Tempels von Theben, der der Tempel von Karnak genannt wird. Später wurde auch das westliche Ufer des Flusses von Häusern, Pallästen und religiösen Gebäuden bedeckt. Theben in seiner Herrlichkeit erstreckte sich von einem Berg zum andern, und füllte die ganze Breite des Nilthals aus. Denon setzt nach seinen Untersuchungen den Umfang der alten Stadt auf 12 französische Lieues, ihren Durchmesser auf wenigstens 2 — 3 Lieues, und es ist wohl, nach allem zu schließen, kein übertriebener Ausdruck, wenn Diodor von S. sagt: Eine herrlichere Stadt hat die Sonne niemals gesehen. Den weiten Raum dieser Stadt füllte die Frömmigkeit des durch ein hohes geistiges Bewußtseyn glücklichen ägyptischen Volks mit den größten Wundern seiner religiösen und symbolischen Architektur. Wenn man die Abbildungen — vorzüglich in der Description de l'Egypte, wohl dem unvergänglichsten aller Monumente Napoleons und der großen Conceptionen seiner orientalischen Einbildungskraft — wenn man diese Abbildungen betrachtet, die ungeheuren Pylonen des Tempels von Karnak, die großen Kolosse von Granit vor den verschiedenen Eingängen des Heiligthums, unter dem Hauptporticus von 142 Säulen, von denen die mittelste Reihe 11 Fuß Durchmesser, 31 Fuß Umfang und 180 Fuß Höhe hatte, oder jene Obelisken, von denen zwei noch stehen, von 100 Fuß Höhe, aus einem einzigen Block rosenrothen Granits bestehend (welche Idee selbst von der mechanischen Weisheit der Aegypter erregen diese Werke! Denon hat berechnet, daß es nach unsern Verfahrungsweisen Millionen kosten würde, ihnen bloß eine andere Stellung zu geben) — wenn man die dreifache Allee von kolossalen Sphinxen betrachtet, die eine aus Sphinxen mit Thierköpfen, die auf eine zweite von Sphinxen mit menschlichen Köpfen stößt, und die dritte mit Widderköpfen durchschneidet, die von der südlichen Pforte des Tempels von Karnak bis nach Luxor eine Meile weit führt: so mag man von der ungeheuern, alle Einbildung unsrer leeren und eiteln Zeit niederschlagenden Größe

dieser Monumente ergriffen seyn. Aber nicht diese äußerliche, sondern die innere Größe dieser Monumente ist es, welche den tiefsten Eindruck macht. Wenn man dem Eindruck der Proportion und dem geistigen Ausdruck des Ganzen sich hingibt, so fühlt man, daß in diesem bis zum Schauerlichen gehenden Ernst, dieser unsern Geist gleichsam über seine Schranken ausdehnenden Majestät der Verhältnisse die wahre Größe der Gottheit, die hier verehrt wurde, sich kund gibt, daß nicht eine gemeine mythologische Gottheit, daß hier wirklich das höchste Wesen verehrt und angebetet wurde. So viel also von Amun.

Die zweite Gestalt, in der sich der *eine* Gott darstellt, ist der Gott im Momente der Expansion, des Auseinanderhaltens, der Spannung der Potenzen, der Gott in seiner demiurgischen Ausbreitung, wo er doch zugleich die gespannten Potenzen zusammen und in Einheit erhält. Dieser zweite der intelligibeln Götter ist in dem ägyptischen System der *Phtha* (bei den Griechen Phthas, dieß ist aber bloß griechische Endigung, wie aus der Schreibung des Namens in der griechischen Uebersetzung der Inschrift von Rosette erhellt). Der Name, den ihm die Griechen durchgängig geben und den ihm bereits Herodotos gibt, ist *Hephästos*; denn als Hephästos erschien er ihnen eben wegen seiner demiurgischen Eigenschaft. Hephästos gilt auch in griechischen Vorstellungen als demiurgische Potenz. Er ist es, der in strengem Zwange (indem er die streitenden Potenzen nicht auseinander läßt) das All zusammenhält. Den Herodotos aber scheint vorzüglich das Bild des Phtha selbst bestimmt zu haben, ihn mit dem griechischen Hephästos zu vergleichen. Er sah dieses Bild in dem Tempel des Gottes zu Memphis, und erwähnt es da, wo er das Wüthen des Perserkönigs Kambyses gegen die Heiligthümer Aegyptens erzählt (die Eroberung des Kambyses störte zuerst das Glück des bis dahin so viele Jahrhunderte in sich abgeschlossenen ägyptischen Volks; Kambyses, als Anhänger des persischen Zabismus und bildlos verehrter Gottheiten, war von fanatischer Wuth gegen die bildlichen ägyptischen Götter entbrannt), da also berichtet Herodotos[1], daß Kambyses in den Tempel des Phtha gegangen

[1] Lib. III, c. 37.

und über die Bildsäule desselben in ein großes Gelächter ausgebrochen sey. Diese nämlich sey ähnlich den phönikischen Patäken, Bildern von Schutzgöttern, welche die Phönikier an den Vordertheilen ihrer Schiffe zu führen pflegen, und wenn man etwa diese nicht gesehen hätte, so wolle er hinzufügen, daß sie *πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις*, die Nachahmung eines zwergartigen Mannes gewesen. Nun findet sich unter anderm auf einem Fries des Tempels zu Edfu, der in der Description de l'Egypte und auch von Creuzer unter den seinem Werk beigegebenen Abbildungen mitgetheilt ist, auf dieser findet sich ein solches Bild des Phtha, das Creuzer offenbar unrichtig für einen Typhon, Hirt aber richtiger für ein Bild des ägyptischen Demiurgen erklärt, das durch die Aufgedunsenheit, das Aufgeschwollenseyn des Gesichts sowie des Unterleibs bei verhältnißmäßig geringer Höhe wohl einem Kambyses den Eindruck eines zwergartigen Mannes machen und Lachen erregen konnte. Was nun aber den Grund dieser seltsamen Bildung des ägyptischen Demiurg betrifft, so möchte sie sich ganz einfach daraus erklären, daß der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen, enthaltende, also doch noch immer zusammenhaltende, sie nicht völlig auseinander lassende Gott nicht wohl anders abgebildet werden konnte. Es ist der erste turgor vitalis, daß ich diesen physikalischen Ausdruck brauche, der Turgor, die Spannung der Weltkräfte selbst, die der Demiurg noch immer in sich enthält, der durch diese Turgescenz des Gottes selbst ausgedrückt wird. Und so dient nun hinwiederum diese durch Herodotos bezeugte, an noch vorhandenen Sculpturen sichtbare Bildung des ägyptischen Phtha als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung, daß Phtha der Gott in der Ausbreitung, in der Spannung der demiurgischen Potenzen, mit Einem Worte der Gott im Momente der Schöpfung sey. So viel also von der zweiten Gestalt.

Die dritte Gestalt ist nun der aus der Spannung und Entgegensetzung der Potenzen in die ursprüngliche Einheit zurückgekommene Gott, der Gott der — nun nicht mehr bloß wesentlichen (wie sie im Amun gesetzt war) sondern verwirklichten Einheit. Nun fehlt es zwar nicht an einem dritten Namen. Der dritte, der unter diesen intelligibeln

Göttern genannt wird, ist *Κνήφ* (dieß die Form, die er bei Plutarch und Eusebius hat), aber auch Chnubis, Chumis, bei Einem Schriftsteller Enef kommt vor. Daß dieß nur verschiedene Formen desselben Namens sind, darüber ist kein Zweifel. In manchen Stellen aber, so wie auch in Inschriften, scheint Kneph nur ein anderer Name des Amun zu seyn. So z. B. sagt Plutarch von den Einwohnern der Thebais: „Sie kennen keinen sterblichen Gott, sondern den sie Kneph nennen, der unerzeugt (*ἀγέννητος*) und unsterblich sey"[1]. Ich führe die Worte an, weil sie nebenbei zum Beweis dienen, daß wir ganz richtig und der wahren Idee gemäß diese Götter, zu welchen Amun oder Kneph gehört, für eine andere Art oder Ordnung von Göttern erklärt haben, als zu welchen Osiris, Typhon und selbst Horos noch gehören. Alle mythologischen Götter sind wirklich gewordene Götter, *θεοὶ γεννητοί*, jene höheren, intelligibeln sind ewige, ungewordene und ungezeugte, so wie umgekehrt der unerzeugte Gott, wie Kneph genannt wird, auch nur der mit dem reinen Verstande zu fassende seyn kann; er kann dem Bewußtseyn nicht, wie die andern mythologischen Götter, durch einen Proceß sich erzeugen. Der unerzeugte Gott ist also an sich selbst auch der intelligible. — In hieroglyphischen Schriften wird Chnubis, anstatt mit phonetischen, wie sie Champollion nennt, oder Lautzeichen, ebensowohl auch durch den Widder dargestellt, der sonst als Zeichen des Amun bekannt ist. Ein anderes bekanntes Symbol des Kneph ist eine dem Menschen unschädliche Schlangenart; nach Herodotos[2] ist eben diese auch dem Zeus Thebaius, d. h. dem Amun heilig, ja sie wird im Tempel desselben bestattet. Wenn nun auf diese Art allerdings gewissermaßen die Identität des Amun und des Kneph außer Zweifel scheint, so fragt es sich doch, in welchem Sinn diese Identität zu nehmen ist. Denn übrigens ist ja der dritte Gott, als der zur ursprünglichen Einheit wiedergekommene, wie der erste, derselbe mit dem ersten, ohne daß er darum aufhört der dritte, und also vom ersten gleichwohl auch unterschiedene zu seyn. In beiden ist die Einheit, im ersten nur die

[1] a. a. O. c. 21.
[2] Lib. II. c. 74.

noch unaufgeschlossene, verborgene, im dritten die aus der Aufschließung wieder zurückgebrachte, aus der Zertrennung hergestellte. Und so möchte denn dieß nicht verhindern, den Namen des Kneph zugleich als Namen des dritten unter den intelligibeln Göttern anzusehen, womit auch die Bedeutung des Namens übereinstimmt; nach dem Koptischen nub, chnub = Geist. Die Griechen nennen den Kneph vorzugsweise oder ausschließlich Ἀγαθοδαίμων, den guten Geist. Die Schlange (Uraios genannt) konnte beiden gemein seyn; denn die Schlange kann ebensowohl die noch unaufgeschlossene, als die wiedergeschlossene Einheit bedeuten. Jamblichus erklärt den Kneph als den sich selbst begreifenden und die Begriffe in sich selbst zurückwendenden, zurücknehmenden Verstand: was also ganz mit unsrer Erklärung übereinstimmt. Auf einer der von Letronne erklärten ägyptisch-griechischen Inschrift steht wörtlich: Ἄμμωνι ὃ καὶ Χνοῦβι, dem Ammon, der auch Chnubis ist, was mit unsrer Erklärung ebenfalls wohl übereinstimmt.

Wenn nun hiemit der natürliche Ursprung jener höhern Theologie der Aegypter gezeigt ist, so fehlt zu unsrer vollen Befriedigung noch die äußere Angabe oder Bestimmung der Zeit ihrer historischen Entstehung. Hierüber können aber nur die großen Bauwerke und architektonischen Monumente Zeugniß ablegen. Dieß veranlaßt mich, einiges über die Chronologie dieser Monumente zu sagen, NB. nach dem Standpunkt der Kenntnisse, in deren Besitz wir vor der jüngsten Expedition gewesen sind, deren Resultate noch nicht vorliegen, oder höchstens bruchstücklich uns bekannt geworden.

Früher war man allgemein der Meinung, daß alle großen Monumente im eigentlichen ägyptischen Styl und mit Hieroglyphen bedeckt in einer Epoche vernichtet seyn müssen, die der Eroberung Aegyptens durch Kambyses vorausging, wornach denn auch der jüngste ägyptische Tempel über das Jahr 522 v. Chr. hinaufgerückt würde. Späterhin, nämlich in den letzten Jahrzehnten, gelegenheitlich der Untersuchungen, zu welchen die Thierkreise der Tempel zu Denderah und zu Esne Veranlassung gaben, und nachdem man sich genöthigt gesehen zu erkennen, daß diese nicht über das Zeitalter des Kaisers Tiberius hinausgehen,

erlaubte man sich das, was von einem Theil wohlgegründet war, auf alles auszudehnen, und so meinten einige nun auch, die großen Tempel Oberägyptens könnten einer von dem Anfang der christlichen Zeit nicht sehr entfernten Epoche angehören. Nun sollten jene großen Tempel selbst erst in der Zeit der Ptolemäer erbaut und alle Epochen der ägyptischen Architektur in wenige Jahrhunderte eingeschränkt seyn. Zufolge der neuesten Untersuchungen, die man besonders Letronne und Champollion (Entdecker der phonetischen, d. h. der Lautzeichen-Bedeutung des größern Theils der ägyptischen Hieroglyphen) verdankt, muß nun allerdings die erste Meinung, welche alle Tempel von ägyptischem Styl für älter als Kambyses erklärt, sehr eingeschränkt werden. In der That konnte man nicht glauben, daß ein Volk, das so vielen Eifer zeigte durch Ehrfurcht gebietende Denkmäler seine tiefe Religiosität an den Tag zu legen, und das übrigens selbst unter der persischen, wie später unter der griechischen und römischen Herrschaft seine Religion, seine Sitten, zum Theil auch noch seine Freiheit beibehielt, daß dieses seit Alexander dem Großen bis auf die Zeit seiner gänzlichen Bekehrung zum Christenthum während 7 Jahrhunderten kein öffentliches, religiöses Gebäude mehr aufgeführt habe. Von der andern Seite war es ebenso unmöglich zu denken, daß unter den großen, kolossalen Monumenten, deren Trümmer noch jetzt vorhanden sind, keines der großen Zeit Aegyptens vor Kambyses angehören sollte. Es kam also nur darauf an Mittel zu finden, diejenigen Gebäude zu unterscheiden, die dem alten (dem rein pharaonischen Aegypten) und die dem spätern Zeitalter nach Kambyses angehören. Wenn es nun mit der Entdeckung von Champollion 1) im Allgemeinen seine Richtigkeit hat (woran ich nicht zweifle), vorausgesetzt 2) daß die Anwendung seiner Grundsätze, wenn nicht gerade überall, doch im Ganzen ebenfalls Zutrauen verdient, so ist es wegen der großen, dem Amun geweihten Tempel zu Thebä außer Zweifel, daß sie der Heldenzeit der ägyptischen Geschichte angehören, und daß die Tempel von Karnak, Luxor, Gurnah, Medinat Abu, das Memnonium, das sogenannte Grabmal des Osymandyas, der dem Ammon-Chnubis geweihte Tempel zu Elephantine und ein Theil der

Gebäude zu Philae, zwar zum Theil sogar erst unter den Ptolemäern noch verziert und vielleicht erweitert worden, aber der ursprünglichen Anlage und Hauptmasse der Gebäude nach der Zeit des großen Sesostris und der Sesostriden, ja zum Theil noch den vorhergehenden Dynastien angehören, von welchen übrigens Sesostris in gerader Linie abstammte. Der Gründer des Tempels von Ammon in Elephantine ist ein Vorgänger des Sesostris, Amenoph, ein Name, der so viel als den von Amun Gebilligten bedeutet. Mit diesem fängt die heroische Zeit Aegyptens an; auch er war Eroberer nur nach einer andern Seite als Sesostris; gegen Mittag, 100 Stunden jenseits Philae, dem Grenzort des spätern Aegyptens, zeigen ihn die Ruinen von Saleb in Abbildung, wo ihm Gefangene überwundener Völker vorgeführt werden. Ramses, der Großvater des Sesostris (der selbst ebenfalls, wie aus Tacitus erhellt, diesen Namen führte) heißt zuerst Mein Amun = der Geliebte des Amun, was nachher stehen bleibende Bezeichnung der Sesostriden ist. Man hat vollkommen Recht zu vermuthen, daß die großen Züge und Eroberungen des Sesostris, die sich auf Aethiopien, Syrien und einen großen Theil des westlichen Asiens erstreckten, mit einer großen religiösen Bewegung zusammen gehangen haben. In der That, wie alle auf den Ammon sich beziehenden Monumente den Charakter des Gigantischen an sich tragen, so scheint es, jene geistige Religion, die mit Amun gegeben war, und den Kreis der mythologischen ebenso durchbrochen hatte, als sie über die vormythologische Religion (den Zabismus) sich erhoben hatte, habe das ägyptische Volk gleichsam auch über seine natürlichen Grenzen hinaustreiben müssen, nachdem es erst sich in sich selbst abgeschlossen und alle fremdartigen Elemente ausgestoßen hatte, was noch in der Epoche vor Sesostris geschehen war. Denn nach dem höchst merkwürdigen Bericht, den uns Josephus in seinen Büchern gegen Apion aufbewahrt hat, waren etwa 1800 Jahre v. Chr. über den Isthmus von Suez arabische Horden, Nomaden, unter dem Namen Hyksos in das untere Aegypten eingebrochen und bis Memphis vorgedrungen, und hatten sich nach den früheren Berechnungen über 200 Jahre, nach späteren, angeblich chronologischen Daten gar

900 Jahre dort behauptet, und eine eigne, von der in Theben fortdauernden ägyptischen unabhängige Dynastie gegründet. Wie man nun auch über die streng historische Wahrheit dieser Ueberlieferungen denken möge, auf jeden Fall waren diese Hyksos Nomaden, Verehrer materieller Götter, Sternanbeter, wie sie es denn auch waren, welche in Unterägypten die Sonnenstadt, Heliopolis, gegründet hatten. Die Vertreibung der Hyksos aus Aegypten — die gänzliche Ausstoßung jedes der ägyptischen Entwicklung entgegenstehenden Elements — durch die thebanische Dynastie, war, so scheint es, jener höchsten religiösen Entwicklung des ägyptischen Bewußtseyns entweder gleichzeitig oder ihr doch unmittelbar gefolgt. Mit dieser Austreibung erst war Aegypten völlig in sich selbst befestigt und gleichsam constituirt. Viele frühere Erklärer haben unter diesen arabischen Hirten, die sich Unterägyptens bemächtigt, geradezu die Söhne Jakobs verstanden, die zur Zeit Josephs mit ihren Heerden nach Aegypten gekommen. Es ist aber bei weitem wahrscheinlicher, daß eben die Herrschaft der Hyksos in Unterägypten den Israeliten den Eingang in Aegypten verschafft habe, wo sie ebenfalls als Nomaden lebten. Denn bei dem Abscheu gegen das Nomadenleben und alle nicht ackerbauenden Völker, welcher ein Hauptzug im ägyptischen Charakter ist, ist es nicht leicht zu denken, daß ein ägyptischer Pharao ihnen den Eingang verstattet hätte. (Es ist die Tochter eines Priesters zu On, d. h. zu Heliopolis, welche der ägyptische König dem Joseph zum Weib gibt [1]). Dagegen mußten sie nun eben darum von den thebanischen Königen, Ueberwindern der Hyksos, verfolgt und gedrückt werden. Eine solche Veränderung der Verhältnisse ist im zweiten Buch Mosis angedeutet, denn es heißt: „Da stand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wußte von Joseph". Die ersten Versuche, die, wie es scheint, gegen sie gemacht wurden, waren, sie zur Erbauung von Städten zu zwingen, um sie auf diese Art vom nomadischen Leben abzubringen. Ausdrücklich heißt es: Sie hielten die Kinder Israels wie einen Greuel (ganz desselben Ausdrucks bedient sich Herodotos, wo er von dem Abscheu der Aegypter gegen alle Viehhirten

[1] 1. Mos. 41, 45.

spricht), und sie zwangen die Kinder Israel mit Unbarmherzigkeit zum Dienst mit schwerer Arbeit, mit Thon und Ziegeln. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, daß in Rossellinis Monumenti civili auf der 45. Tafel ein Monument aus der Zeit des Königs Thutwosis I. sich findet, wo man die Juden wirklich Ziegel streichen sieht. Denn die Juden sind auch im höchsten Alterthum erkennbar; auf dem Antiquitäten-Kabinet in München ist eine Mumie befindlich, die unstreitig der Leichnam eines Pharaonen ist; auf dessen Fußsohlen sind Juden gemalt mit solcher physiognomischer Wahrheit und sprechender Aehnlichkeit, daß man sie auf der Stelle für Juden erkennt. — Endlich, da gar nichts helfen wollte, wurden die Juden förmlich aus dem Land gestoßen. Diese Ausstoßung oder dieser Auszug der Israeliten aus Aegypten wird sehr verschieden von ihnen selbst und von ihren Feinden erzählt (wovon man sich durch Manetho und Tacitus überzeugen kann), aber der Grund und die Hauptsache der Umstände bleiben immer dieselben. Von der Zeit, wo endlich auch Niederägypten von allen Resten nomadischer Stämme völlig befreit war, fangen nun die Jahrhunderte der eigentlichen Größe Aegyptens an, und unstreitig gehören eben dieser Zeit einer völlig besiegten religiösen Vergangenheit auch jene gigantischen Werke an, die der geistigeren Religion gewidmet sind. Ihren Hauptsitz hatte diese in der Thebais. Sehr zweifelhaft, indeß merkwürdig ist die Unterscheidung Ober-, Mittel- und Unterägyptens hinsichtlich der architektonischen Monumente. So ist es denn merkwürdig, daß der letzte Ammontempel noch an der Grenze Aegyptens in Elephantine angetroffen wird. Gleichwie aber Ammon der große Gott der Thebais in Theben, so hat Phtha seinen Haupttempel zu Memphis, denn es ist mir wenigstens kein Tempel des Phtha bekannt, der weiter hinauf in Aegypten läge. Indeß da die großen Tempel bei Thebae nicht aus einem einzigen Gebäude, sondern aus mehreren miteinander zusammenhangenden, durch ungeheure Höfe und Gallerien verbundenen Gebäuden bestehen, so konnten diese Monumente wohl der Religion des Ammon überhaupt und damit der ganzen Trias gewidmet gewesen seyn. Einige Stunden unterhalb Memphis, welches die Residenz der ägyptischen Könige in der spätern, schon

mehr historischen Zeit ist, wie es Thebae in der heroischen Zeit war, theilte sich der Nil in zwei Arme und bildete das Delta, dessen glänzende Hauptstadt Sais zur Zeit des Psammetichus die Residenz der ägyptischen Könige wurde. Dort war besonders der berühmte Tempel der Neith, welche ebenfalls in den Kreis der bloß intelligibeln Götter gehört, wie ich demnächst zeigen werde. Eben daselbst, wie schon erwähnt, an dem cirkelrunden See wurden, wie Herodotos erzählt, die Leiden und der Tod des Osiris nächtlicher Weile in mysteriösen Schauspielen vorgestellt. In der Nähe von Memphis zeigt sich auf einmal eine dem obern Aegypten unbekannte Form von kolossaler Architektur. Ich meine die Pyramiden. Zwar wurde durch die Reisen von Gau und Cailliaud bekannt, daß in Nubien in der Nähe von Assouan, wo die Ruinen von Meroe sind, der uralten Hauptstadt des civilisirten Aethiopiens, und bei Barkal in Hochnubien ebenfalls Pyramiden sich finden, aber von weit geringerer Höhe und von geringerer Dicke als die in der Nähe von Memphis, und von denen man allen Grund hat zu vermuthen, daß sie nicht eher als zur Zeit der Ptolemäer errichtet worden, indem eben daselbst auch andere von den Ptolemäern herrührende Gebäude sich finden [1]. Die Pyramiden bei Dschizeh und Sakkarah sind also wohl Urbilder, und jene kleine Pyramiden oberhalb der Katarrhakten und in Nubien nur Nachahmungen einer luxurirenden Kunst [2]. So vieles auch durch neuere Forschungen in Aegypten klar geworden, die Pyramiden haben bis jetzt ihre Räthselhaftigkeit behauptet. Es ist nichts damit gewonnen, wenn man auch jetzt wirklichen Grund hätte sie für große Grabmäler zu erklären. Denn die gewiß nicht bedeutungslose und wohl offenbar irgend ein Moment des religiösen Bewußtseyns bezeichnende Form wäre damit nicht erklärt (die ungeheure Größe könnte etwa jemand erklären aus einer Nachahmung der Berge in Ober-

[1] Selbst in der Wüste südlich von Meroe finden sich Säulen, in denen eine Mischung des griechischen und ägyptischen Styls nicht zu verkennen ist. Die mit einigen dieser Pyramiden in Verbindung gesetzten Pylonen deuten auf Synkretismus und Nachahmung.

[2] Diese Vermuthung ist durch die neuesten Reisenden, soviel ich weiß, völlig bestätigt.

ägypten, die Niederägypten fehlen). Auf eine solche besondere Beziehung deutet selbst die Erzählung des Herodotos. Denn die erste und größte dieser Pyramiden ist nach Herodotos Erzählung von einem König Cheops erbaut, der erst alle Tempel geschlossen und das Volk zu opfern verhindert habe; dasselbe sey von dessen Nachfolger Chephren geschehen. Beide aber haben dadurch den Haß des Volks dergestalt auf sich gezogen, daß ihre Namen bei diesen Werken gar nicht genannt werden [1]. Dieses Verschließen der Tempel und Verhindern der Opfer sieht aus wie eine Reaktion gegen den Polytheismus und seine Gebräuche. Diese Reaktion könnte man sich wieder auf zweierlei Art denken. Erstens als Versuch, jenen höhern Monotheismus, der in den obern Theilen Aegyptens sich über die Volksreligion erhoben hatte, auch in Unterägypten geltend zu machen, wobei ein Widerstand von Seiten des Volks stattgefunden hätte. In diesem Fall wäre die Pyramide eben das Symbol jenes höheren Monotheismus selbst, wofür man die ihrer Construktion zu Grunde liegende Vierzahl anführen könnte, die aus den Potenzen Typhon, Osiris, Horos und dem über ihnen gedachten all-einigen Gott entsteht (jene drei Potenzen die Basis, der Eine Gott über ihnen die Spitze). Denn die Vierzahl ist auch die in jenem intelligibeln Göttersystem (wenn wir es gleich bis jetzt nur zur Dreizahl entwickelt haben) herrschende, wie schon aus Herodotos acht obersten Göttern erhellt, die, wenn man die Hälfte davon als weiblich annimmt, die Vierzahl als Grundzahl zeigen. Die Pyramide ist der erste Körper, das erste Solidum, und wenn in den alten Zahlenphilosophien der Punkt der Einheit verglichen, die Linie als aus dem Binarius, die Fläche als aus dem Ternarius erzeugt angesehen wurde, so ergab sich die große Bedeutung des Quaternarius eben daraus, daß er gleichsam als die erste körperliche Zahl angesehen wurde, indem mit gegebenen vier Punkten sich der erste der fünf regulären Körper, die Pyramide, erzeugt. Man könnte also wohl sagen, daß gleichwie nach einer früheren Angabe die Obelisken, die in einer kleinen Pyramide bestanden, vorzüglich dem Horos zugeeignet worden, so die Pyramide jener höchsten Einheit der intilligibeln Götter

[1] Lib. II, c. 124. 127. 128.

entspreche. Allein so erwünscht in manchem Betracht ein solcher Zusammenhang seyn würde, so viel spricht doch auch wieder dagegen. Was nämlich besonders auffallend ist, ist a) die, wie es scheint, absolute Gleichgültigkeit der Aegypter gegen diese ungeheuren Massen, die sie selbst als etwas sich und ihrem Land Fremdes betrachteten, als etwas, wovon sie nicht gern redeten und worüber sie nicht gerne Aufschluß gaben; dieß schimmert durch die ganze Erzählung des Herodotos deutlich durch, und vielleicht liegt eben darin auch die Erklärung des Dunkels und der Räthselhaftigkeit, in welcher die Pyramiden geblieben sind; b) führt Herodotos noch an, daß der Erbauer der ersten und größten dieser Pyramiden zur Förderung dieses Baus — seine Tochter um Geld sich habe preisgeben lassen [1] — in diesem Zug sehen wir uns auf einmal nach Babylon versetzt —; c) daß die Leute, welche um die Pyramiden wohnen, die Könige, die sie erbaut haben, (und selbst diese Exsekration deutet auf etwas Fremdes) nicht bei Namen nennen wollen, sondern statt dessen nennen sie dieselben nach dem Hirten Philition, der in dieser Gegend sein Vieh geweidet habe [2]. Nimmt man alles dieß zusammen, so ist es vielleicht weniger auffallend, die Behauptung zu hören, daß die Pyramiden gar nicht ägyptischen Ursprungs seyen, sondern die Werke irgend eines orientalischen Volks, das in sehr frühen Zeiten sich für längere oder kürzere Zeit des unteren Aegyptens bemächtigt habe, sowie ohnedieß die Pyramide im Orient selbst ihr Vorbild hat. Der sogenannte Tempel des Belos in Babylon war Pyramide. So wären es am Ende die sogenannten Hyksoskönige, von denen diese Denkmäler herrühren. Diese Vermuthung von den Hyksoskönigen hat wirklich Heeren gewagt; sein Hauptgrund ist indeß die Rohheit dieser Werke, wie wenn sie bloß durch ihre Masse und nicht selbst durch ihre Form bedeutend wären, und als ob es nicht heutzutag ein Problem wäre, durch welches architektonische Verfahren sie eigentlich zu Stande gebracht worden. Aber nach den neuern chronologischen Forschungen kann diese Ver-

[1] Lib. II, c. 126.

[2] a. a. O. — Der Name Philition könnte leicht an Pelischtim — Philister —, ein kananitisches Volk, erinnern.

muthung freilich nicht mehr bestehen. Die Erbauung der Pyramiden ist in Folge von diesen in die Periode des Reichs vor der Hyksoszeit zu setzen. Hier sind also noch Räthsel, deren Auflösung wir von den Resultaten der jüngsten eben beschlossenen ägyptischen Expedition und besonders zunächst von dem dritten Theil des neuen Bunsenschen Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" nicht ohne Ungeduld erwarten.

Wenn auch die Betrachtung der ägyptischen Monumente uns bis jetzt den vollkommenen Aufschluß über das Geschichtliche der Entstehung jener höhern geistigen Religion nicht gewährt hat, so ist darum nicht weniger einleuchtend, daß diese Götter, die wir die intelligibeln genannt haben, auf dieselbe Linie mit den andern mythologischen Gottheiten nicht gebracht werden können. Außer jenen Monumenten gibt es aber auch eigentlich historische Zeugnisse, unter denen die des treuen Herodotos auch hier obenan stehen. Es ist also eine fernere Aufgabe, diese Entwicklung des ägyptischen Göttersystems in Einklang mit demjenigen zu setzen, was uns insbesondere Herodotos von den verschiedenen ägyptischen Göttersystemen berichtet, und damit werden wir uns jetzt beschäftigen.

Neunzehnte Vorlesung.

Herodotos spricht mehrmals von verschiedenen Ordnungen oder Generationen ägyptischer Götter, indem er von dem einen oder anderen Gott sagt, er gehöre zu der ersten oder zu der letzten Ordnung. An einer Stelle aber unterscheidet er bestimmt drei Gattungen von Göttern, denn er sagt: Pan, der bei den Hellenen zu den jüngsten Göttern gehöre, sey bei den Aegyptern der älteste, nämlich unter den dreien, die er dort zugleich und in demselben Zusammenhang genannt hat, Pan nämlich, Herakles und Dionysos. Zunächst also sagt der Geschichtschreiber nur: er sey älter als Herakles und Dionysos; sodann aber sagt er: Pan sey einer von den acht ersten Göttern, Herakles gehöre zu den zwölfen, die später entstanden, Dionysos aber (also Osiris) werde zu der dritten Gattung derjenigen gezählt, die von den zwölfen abstammten [1]. Wer also die gesammte ägyptische Götterlehre begriffen haben will, muß Rechenschaft geben können 1) über diesen Unterschied von Götterordnungen, der, wie wir gesehen, von Herodotos als ein Unterschied des Alters bestimmt wird, 2) muß er die Art der Götter bestimmen können, welche jeder dieser drei Ordnungen entsprachen, und er muß von den einzelnen und namentlich bekannten Gottheiten anzugeben wissen, in welche der drei Ordnungen jeder gehöre. Wir wollen nun sehen, ob unsere Entwicklung diese Probe besteht.

Also: unter den acht ältesten, und demnach unter den ältesten Göttern überhaupt, können wohl keine andern verstanden seyn, als die

[1] Lib. II, c. 145; vgl. mit c. 43. 46. (c. 42).

intelligibeln, die ewigen, die unerzeugten Götter, die θεοὶ ἀγέννητοι. Denn nichts kann ja älter seyn, als das Ewige oder das Unerzeugte, was eigentlich gar nicht in die Zeit fällt, also außer der Zeit ist. Herodotos Worte von den acht ältesten Göttern haben nun aber bis jetzt wohl alle so verstanden, daß nach Herodotos diese ältesten Götter auch die zuerst und vor allen andern in Aegypten herrschenden gewesen seyen. Dieß sagt indeß Herodotos nicht. Es ist keine Anzeige bei ihm, daß er diese Götter die ältesten nennt hinsichtlich ihrer Entstehung im Bewußtseyn, denn davon ist bei ihm überhaupt nicht die Rede. Meine abweichenden Ansichten haben besonders auf den Widerspruch derjenigen gefaßt zu seyn, die alle Mythologie aus Zersplitterung eines erst historisch dagewesenen Monotheismus erklären wollen. Da hätte man denn in der Ammonslehre einen solchen Monotheismus, aus welchem erst die übrige Götterlehre der Aegypter entstanden wäre. Wer aber dieß so verstünde, wer annähme, die Götter, welche ihrer Natur nach die allen vorangehenden sind, seyen auch ihrer subjektiven Entstehung nach die ältesten, der hätte auch wohl zu überlegen, wie er alsdann von der Höhe dieser unerzeugten und also rein intelligibeln Götter wieder zu jenen im Bewußtseyn offenbar durch einen Proceß erzeugten und in diesem Sinn natürlichen Göttern herabsteigen wollte. Er wäre alsdann in der Nothwendigkeit, mit Creuzer, der sich durch diesen Anschein in dem Begriff der ältesten Götter täuschen läßt, zugleich auch seine Emanations- oder Incarnationstheorie anzunehmen, nach welcher das Bewußtseyn nicht etwa von dem Niederen zu dem Höheren aufsteigt, sondern umgekehrt das schon erkannte Höhere und Göttliche successiv ins Materielle herabsinkt. Allein jeder fühlt das Unnatürliche eines solchen Gangs der Entwicklung, eines solchen fortgesetzten Falls und immerwährenden Herabsinkens von dem Höheren zu dem Niederen. Die ältesten Götter des ägyptischen Systems sind also, weil sie die ihrer Natur nach ersten, nämlich die höchsten, weil sie die ewigen, nicht entstandenen sind, darum nicht auch die frühesten der historischen Entwicklung nach, sondern hier gilt, was in manchen andern Fällen, daß was das Höchste, insofern seiner Natur nach das Erste ist, der Erkenntniß nach das Jüngste, Späteste ist. Die Täuschung in der

Annahme, daß jene intelligibeln Götter, also z. B. Amun, der Gott der ursprünglichen Verborgenheit, daß diese auch geschichtlich die ältesten Götter des ägyptischen Bewußtseyns gewesen seyen, wäre keine geringere, als die Behauptung, das Chaos (ein offenbar philosophischer Gedanke und ebenfalls nur intelligibler Gegenstand), das Chaos sey auch der erste Gedanke des griechischen Bewußtseyns, weil es jetzt an den Anfang der griechischen Theogonie gesetzt ist. Wie vielmehr hier das, was jetzt als das Aelteste erscheint, der Entstehung nach gerade das Jüngste ist, ebenso verhält es sich mit den ägyptischen Göttern der ältesten Art, unter welche ich denn allerdings vor allen jene drei Gestalten zähle, deren Begriff bereits entwickelt worden. Denn obgleich z. B. Herodotos nirgends mit ausdrücklichen Worten sagt, daß vornämlich der ägyptische Amun zu den acht ersten Göttern gezählt werde, so zeigt doch der Name des thebäischen Zeus, den er ihm gibt, daß er in ihm den höchsten Gott des ägyptischen Systems überhaupt erkannt habe, was er nur seyn konnte als Haupt der intelligibeln Götter, und außerdem läßt uns die Beschaffenheit der Götter, welche Herodotos in die zweite und in die dritte Ordnung setzt, keinen Zweifel über die Eigenschaft derjenigen Gottheiten, welche er zu den ältesten rechnete. Namentlich jedoch sagt Herodotos vom Pan, er sey nicht nur der älteste unter den dreien, die er mit ihm zugleich nennt, älter demnach als der ägyptische Herakles und der ägyptische Dionysos, sondern er gehöre auch zu den acht ersten überhaupt. Wenn nun aber Herodotos in der Stelle, die wir bisher vor Augen hatten, allerdings ganz allgemein vom Pan als einem der ersten ägyptischen Götter redet, so sagt er doch an einer andern Stelle, daß er vorzugsweise, und demnach unstreitig auch als einer der ersten, nur in dem mendesischen Gebiete oder von den Mendesiern verehrt werde[1]. Hier muß ich nun bemerken, daß überhaupt die Eintheilung des ägyptischen Landes in einzelne Gebiete, *νομοί* genannt, nicht weniger, ja sogar vielleicht mehr noch eine religiöse als eine politische war. Jeder solcher Nomos z. B. verehrte vorzugsweise Ein Thier, oder eigentlich die in der bestimmten Gestalt Eines Thiers

[1] Lib. II, c. 46.

erschienene und fortwährend erscheinende Gottheit; ja es konnte sogar geschehen, daß ein Thier, das in allen andern Nomen ein Gegenstand des religiösen Abscheus war, wie das Krokodil, in einem andern religiös verehrt wurde. Wenn wir uns den chaotischen Zustand lebhaft vorstellen, in den das Bewußtseyn versetzt werden mußte, als auf einmal jene Schranke durchbrochen war, die bis dahin die Entstehung einer Göttervielheit verhindert hatte, wenn wir bedenken, daß, wenn auch, wie wir allerdings annehmen, das Bewußtsein jedes Volks im Ganzen dasselbe war, nämlich im Ganzen demselben Moment des theogonischen Processes entsprach, daß dessenungeachtet doch nicht in jedem Theil des Volks das Bewußtseyn genau dasselbe Verhältniß zu derselben Potenz haben konnte, daß z. B. der eine Theil schon freier von der Anhänglichkeit an Typhon sich fühlte, während ein anderer eben dieselbe noch tiefer empfand, — wer also dieß sich gehörig vorstellt, wird begreifen, daß die Religion Aegyptens keineswegs den Grad einer durchgängigen Uniformität zeigen konnte, der mit dem frühern noch einfachern Princip sich eher vertrug. Vielmehr, wenn man diesen Ausdruck nur nicht übertrieben verstehen will, ist es historisch sogar offenbar, daß jeder Landestheil, jeder Nomos, wieder seine besondere Religion, seine eignen religiösen Gebräuche, seine Gegenstände besonderer Verehrung hatte, ohne daß dadurch die Einheit der Religion im Ganzen aufgehoben wurde. Insofern ist kein Widerspruch zwischen den beiden Stellen des Herodotos. Pan konnte nur eine besondere, gleichsam provincielle Form seyn, unter welcher einer der großen Götter vorgestellt wurde. Damit stimmen nun die auf ganz anderm Wege erlangten Resultate Champollions überein, der Beweise beibringt, aus welchen erhellt, daß Pan nicht absolut für Amun gehalten, sondern nur der in einer bestimmten Form, Gestalt oder Aeußerung gedachte Amun war, der Amun nämlich im Zustande der Zeugung, des Procreirens, des Erschaffens. Aber Amun so gedacht, ist Phtha, von dem wir schon früher gesehen, daß in ihm die demiurgische, schöpferische Eigenschaft als Turgescenz vorgestellt worden. Die Provinz Mendes liegt an der sogenannten mendesischen Mündung des Nils in Unterägypten. Dorthin hatte sich nun,

wie schon bemerkt, vorzüglich der Cultus des Phtha, des demiurgischen Gottes, verbreitet, während in Thebae, der eigentlichen Wiege dieses höchsten Göttersystems, vorzugsweise das Haupt Amun verehrt wurde [1]. In Thebae erkennt man auch an den Trümmern noch die Macht, die Gewalt der ersten Idee. Hier trägt alles das Gepräge des Unbeweglichen. Diese Massen und Proportionen sind berechnet, den Eindruck des Ewigen, von jeher Gewesenen und immer Dauernden zu erregen, und für die Einbildungskraft selbst gleichsam die Schranken des Raumes und der Zeit aufzuheben. Nichts dem Aehnliches findet sich mehr in Unterägypten, man müßte denn die Pyramiden dafür rechnen, von denen ich mich aber auf jeden Fall überzeugt halte, daß sie einer noch bedeutend älteren Zeit als die Werke von Thebae angehören, daß sie vielleicht die ältesten Monumente der Erde überhaupt sind. Zwar von den Tempeln und Gebäuden von Memphis finden sich nur noch Ruinen, die über ihren architektonischen Charakter nichts Bestimmtes aussagen lassen. Aber sollte nicht selbst diese fast gänzliche Zerstörung von Memphis ein Zeugniß dafür ablegen, daß die dortigen Monumente keineswegs jenen Charakter von Größe und einer der Ewigkeit gleichen Dauerhaftigkeit an sich trugen, wie die Gebäude von Theben, die den Wirkungen der Zeit ebensowohl als denen der Barbarei widerstanden haben? Wenn alles in diesem irdischen Leben mit der Zeit erschlafft, wenn der hohe Ernst eine Stimmung des Gemüths und des Geistes ist, welche der größere Theil der Menschen immer nur kurze Zeit aushält und verträgt, so kann es uns nicht wundern, wenn auch jener Ernst, der aus den Denkmälern von Theben spricht, nicht die fortdauernde Stimmung des ägyptischen Volks geblieben ist. Schon die Verlassenheit, in welche Theben frühzeitig versank, indem der Hauptsitz des Reichs nach Memphis verlegt wurde, zeigt eine solche veränderte religiöse Stimmung an, und es ist nicht zu gewagt, wenn man annimmt, daß der Cultus des Phtha, der seiner Natur nach mehr zum Sinnlichen sich neigte, und mit der sinnlichen Beschaffenheit der übrigen

[1] Panopolis (Chemmis) auch in Obergägypten. Vgl. die Stelle bei Stephanus v. Byzanz v. πανός (Champoll., l'Egypte s. l. Ph. I, p. 258).

religiösen Vorstellungen des ägyptischen Volks sich leichter verband, in einer gewissen Zeit der ägyptischen Geschichte ein Uebergewicht über den des Amun erhalten habe.

Höchst merkwürdig war mir nach dieser Vermuthung die Mittheilung einer Thatsache, die ich dem Verfasser des großen und reichen schon erwähnten Werks „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte", Herrn Bunsen, verdanke, die Mittheilung nämlich, daß auf mehreren Denkmälern wahrscheinlich an die Stelle des vorher dagewesenen Khem (des Gottes von Chemmis oder Panopolis, also des von Herodotos Pan genannten Gottes) der Name Arun (so wird Ammon hieroglyphisch geschrieben) gesetzt worden [1]. Dieß deutet offenbar auf eine im Verlauf der Zeit eingetretene Reaktion gegen den Cultus des Pan, und bestätigt die Vermuthung, daß der Cultus des Pan nur eine Ausartung des Cultus von Phtha gewesen, der ja selbst nur Ammon war, nämlich Ammon im Zustand der Procreation, der Schöpfung. Erst mit der Zeit der ptolemäischen und der römischen Kaiser, d. h. um jene Zeit, wo das menschliche Bewußtseyn überhaupt wieder mehr nach den alterthümlichen Religionen zurückstrebte, wurden die Tempel des Amun neu geschmückt und durch neue Werke verherrlicht.

Ich halte mich also berechtigt anzunehmen, daß der Cultus des Pan in Aegypten nur als ein besonderer Zweig von dem Cultus des Phtha zu betrachten sey, und daß daher Pan keineswegs der Name einer besonderen, von den drei großen Hauptgöttern verschiedenen Gottheit war.

Aber Herodotos setzt doch die Zahl der ältesten ägyptischen Götter ausdrücklich auf acht. Hieraus erhellt also, daß wir auf jeden Fall zu jenen drei großen Göttern noch andere hinzufügen müssen. Es fragt sich, welche? Zunächst unstreitig eine vierte Gottheit. Hier müssen wir nun Folgendes überlegen. Zwischen jenen drei Gestalten — dem Gott der Hineinwendung, der Verborgenheit, dem Gott in der Expansion, und dem aus der Expansion in seine Einheit zurückkehrenden — ist

[1] Wilkinson hatte bei den ältesten Monumenten bemerkt, daß der hieroglyphische und phonetische Name von Amun beständig an die Stelle von andern gesetzt wurde, die er nicht mehr entziffern konnte (Materia hierogl. p. 4).

keine substantielle Verschiedenheit; es ist immer nur derselbe Gott, der sich dem Gedanken unter drei Anblicken, Ansichten darstellt. Der Substanz nach ist in allen dreien derselbe Gott, dieser konnte also nicht etwa als ein Viertes außer ihnen bestimmt werden, denn er ist die Substanz eines jeden von ihnen. Dagegen aber, weil ihre Differenz keine substantielle, also eine bloß im Begriff oder im Bewußtseyn mögliche Unterscheidung war, so war dieses in der substantiellen Einheit sie dennoch unterscheidende und auseinanderhaltende Bewußtseyn — dieses war ein sowohl von der Substanz als von jedem der Unterschiedenen insbesondere Verschiedenes, ein wirklich Viertes, das zugleich nothwendig in den Gott selbst als ihm immanenter, einwohnender Geist gesetzt, als über den drei Formen, wie über der Substanz schwebend — als das Geistigste der Gottheit bestimmt werden mußte. Und dieses Geistigste findet sich denn auch wirklich in einer Gestalt, von der nicht zu zweifeln ist, daß sie mit zu den acht höchsten Göttern gerechnet wurde, im ägyptischen Hermes, oder, wie er von den Aegyptern selbst genannt wurde, in Thot, Thoyt, oder Thauth, dem Gott des discursiven, d. h. des auseinandersetzenden und unterscheidenden Denkens, dem Gott der mehr als bloß substantiellen, der bewußten, also die Mehrheit der Gestalten zugleich begreifenden Einheit des Gottes.

Hermes war das einzige Band der drei Göttergestalten, das außer der substantiellen Einheit des Gottes, die ja aber nicht als ein von ihnen Verschiedenes gedacht werden konnte, als ein Viertes sich vorstellen ließ. Hermes war, wie Jamblichos sagt, der allen Priestern gemeinschaftliche Gott: *θεὸς ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός*, d. h. das allen gemeinschaftliche Bewußtseyn; er war das jenen drei Göttern gleichstehende Bewußtseyn derselben, als Bewußtseyn = der Substanz, die ihre Einheit ist. Aus dem Munde des Hermes hatten die Priester ihre Weisheit und zugleich die heiligen Bücher empfangen. Er war der Historiograph der Götter, der Einsetzer und Erfinder der articulirten Sprache, der Grammatik, dadurch Lehrer des discursiven, auseinandersetzenden Denkens selbst, Erfinder der Schrift, der Arithmetik, der Astronomie, der religiösen Baukunst und der mit ihr aufs Engste

zusammenhangenden Musik, selbst der Arzneikunst, die ebenfalls ein Eigenthum der Priester in Aegypten war. Dieser zu den intelligibeln Göttern zu zählende Hermes hieß der höchste Hermes, der dreimal größte (Ἑρμῆς τρισμέγιστος), wie er von dem späteren Urheber der bekannten hermetischen Bücher, aber offenbar aus dem Mund ägyptischer Priester selbst, genannt wird. Diese Bezeichnung des dreimal Größten ist ein neuer Beweis der Richtigkeit unserer Ansicht. Der dreimal Höchste heißt, daß er dreimal den höchsten Gott setzt und begreift, weil er das einzige, auch jene höchste, intelligible Dreiheit noch verknüpfende Band, das in allen einheimische höchste Bewußtseyn ist, das auch in den unterschiedenen als solchen die absolute, d. h. die substantielle Einheit des Gottes festhält, und umgekehrt, das, indem es die Einheit denkt, dennoch die drei Gestalten unterscheidet.

Ueber die sogenannten hermetischen Bücher wäre wohl der Mühe werth etwas zu bemerken. Daß die ägyptischen Priester im Besitz heiliger Bücher, sowie überhaupt die Inhaber aller Wissenschaft waren, kann man schon aus Herodotos beweisen, dem sie aus diesen Büchern wenigstens geschichtliche Erzählungen vorgelesen haben [1]. Die unter jenem Namen jetzt existirenden Bücher sind freilich unbestreitbar erst christlichen Ursprungs und mit manchen selbst offenbar gnostischen und andern Ideen jener Philosophie angefüllt, die sich in Alexandrien aus dem Zusammenfluß der alten zoroastrischen, ägyptischen und morgenländischen Weisheit überhaupt mit griechischer Wissenschaft erzeugte. Dieß verhindert nicht, sie, ebenso wie die Schriften eines der spätetesten Neuplatoniker, des Jamblichos, mit Vorsicht für Thatsachen zu gebrauchen, aber man muß sich wohl hüten, wie es in Deutschland geschehen ist, und jetzt auch von französischen Schriftstellern geschieht, auch ihre Philosophie, die sie in die ägyptischen Ideen hineintragen, als die wahre Erklärung derselben anzusehen. Denn ihre Philosophie erhebt sich durchaus nicht höher als bis zum Begriff der späteren Emanationssysteme. In Folge dieser Emanationslehren müssen

[1] Auch Plutarch spricht, wie wir schon gesehen, von τοῖς σοφωτέροις τῶν ἱερέων.

sich ihnen nun nothwendig jene intelligibeln Götter als diejenigen darstellen, von welchen die andern emanirt seyen; sie verwandeln auf diese Art den natürlichen und reellen Zusammenhang des ägyptischen Göttersystems in einen bloß idealen und metaphysischen.

Wir haben also nun zu jener Dreiheit der intelligibeln Götter auch noch die vierte Potenz gefunden, die einzige, die sich außer ihnen noch denken ließ. Denn außer ihnen als ein wahrhaft Viertes ist nichts zu denken, als das in ihnen einheimische, durch sie alle hindurchgehende und dadurch zugleich sie, und zwar nicht bloß substantiell, vereinigende Bewußtseyn.

Nachdem nun aber die Vierzahl gefunden, so ist nicht schwer, von dieser zu der Achtzahl fortzuschreiten. Denn es ist allgemeine mythologische Form, jeder männlichen Gottheit eine weibliche beizugesellen. Wenn wir uns also denken, daß den vier intelligibeln Göttern ebenso viele weibliche Wesen zugesellt waren, so ist die Achtzahl erreicht. Daß aber unter den intelligibeln Göttern auch weibliche Wesen sich befunden, darüber lassen wenigstens zwei Gestalten keinen Zweifel. Erstens die ägyptische Athor, welche die Griechen die ägyptische Aphrodite nennen. Es ist bekannt, wie hoch oder wie weit in das Götter-Alterthum zurück auch die Griechen ihre Aphrodite stellten, wie hoch sie z. B. in Samothrake angesehen war. Alle Attribute der Athor, soweit sie uns bekannt sind, stellen sie über die Isis, mit der sie sonst am ehesten zu vergleichen seyn würde, und mit der sie auch Creuzer[1] nach seiner Art identificirt, weil ihm der Begriff einer wahren Abstufung und Succession der Potenzen fehlt. Athor bezeichnet in der ägyptischen Theologie das Dunkel, die Verborgenheit oder Unmacht des noch nicht aus sich selbst herausgetretenen Gottes, *τὸ ἄγνωστον σκότος*, das sie an den Anfang aller Dinge setzen. Insofern wäre sie wohl als die dem noch verborgenen Gott, dem Amun, parallele weibliche Gottheit zu denken; nach einigen Monumenten als die zwischen dem Gott in der Verborgenheit und dem offenbaren stehende Möglichkeit, die ihn zur Offenbarung bewegt. Mit Tamburinen in der Hand, tanzend, erinnert

[1] A. a. O. I, 519.

sie an jene alttestamentliche חָכְמָה, von der es heißt: Sie spielte vor Gott, als er die Grundvesten der Erde legte[1]. Eine zweite weibliche Gestalt, die man unter die intelligibeln Götter setzen muß, ist die Neith zu Sais, welche die Griechen mit ihrer Athene vergleichen. Welchem Gott nun aber die Neith als die entsprechende weibliche Gottheit beigeordnet war, darüber kann ich nicht entscheiden; genug, daß auch sie in die Zahl der intelligibeln Götter gehört. Wenn wir also auch jene acht ältesten Götter Aegyptens nicht alle namhaft machen können, so ist doch bewiesen, welche von den uns bekannten zu ihnen gehören, und da hat sich denn gezeigt, daß keine andern zu ihnen gehören, als die wir in anderer Beziehung zu den θεοῖς γεννητοῖς zählen Ursache haben.

Die zweite älteste Götterordnung nach Herodotos besteht nun aus zwölf Göttern, von welchen wir weiter nichts wissen, als daß Herakles unter sie gezählt wird, Osiris aber, also Dionysos, nicht, und darum auch nicht die mit Osiris entschieden gleichzeitigen Götter. Wofür sollen wir also diese zwölf Götter erklären? Sie sind bereits unter den intelligibeln (infra eos positi), und doch sind sie auch nicht jene, zu denen Osiris gehört. Was ist also natürlicher als zu denken, daß sie Götter der unmittelbaren Vergangenheit, der unmittelbar vor Osiris, Isis und Horos hergegangenen Zeit des ägyptischen Bewußtseyns seyen? Wenn Typhon, Osiris und Horos denjenigen Moment des ägyptischen Bewußtseyns bezeichnen, bei welchem es sich entschied, wo es in der allgemeinen theogonischen Bewegung seine Stelle nehme, wenn der Aegypter erst eigentlich Aegypter ist mit und durch die Osiris- und Horoslehre, so folgt daraus nicht, daß er an der allgemeinen mythologischen Vergangenheit keinen Antheil gehabt, daß das ägyptische Bewußtseyn, indem es sich auf diese Weise und bei diesem Moment des mythologischen Processes fixirte, die Erinnerung der frühern Momente verlor. Die zwölf Götter sind also diejenigen, deren weitere Entwicklung und Bestimmung eben Typhon, Horos und Osiris sind. Wie der Hellene, der in dem mythologischen Proceß sich zuletzt aussprach, wie

[1] Sprüche 8, 30.

dieser, indem er sein Göttersystem abschloß, nun diejenigen Götter, die in seinem frühern Bewußtseyn gelegen hatten, ohne daß er sich entschloß, bei ihnen stehen zu bleiben — wie er diese nun als Momente der Vergangenheit, als Götter einer frühern, für ihn vergangenen Zeit gleichwohl in seine Theogonie aufnahm, ebenso verfuhr der Aegypter. Die ägyptische Mythologie als solche fing also erst an in dem Moment, welcher durch Typhon, Osiris, Horos bezeichnet ist; in diesem Sinn, in diesem geschichtlichen Sinn sind diese drei die ältesten Götter des eigentlichen Aegyptens, in diesem Sinn haben wir auch unsere Entwicklung von ihnen angefangen, aber diese selbst gaben sich im ägyptischen Bewußtseyn eine Vergangenheit in denjenigen Göttern, welche ihnen auch im ägyptischen Bewußtseyn vorausgegangen waren, obwohl dieses sich nicht für sie entschieden hatte, nicht bei ihnen stehen geblieben war.

Hier sind wir wenigstens nicht in Verlegenheit einige Namen aus dieser älteren Götterwelt zu nennen, die in der ägyptischen Mythologie als eine bloße Vergangenheit vorkommt. Osiris und Isis sind beide Kinder zweier Gottheiten, solcher ägyptischer Gottheiten, welche von den Griechen, z. B. Plutarch, Kronos und Rhea genannt werden. (Rhea war Kronos Gattin in der griechischen Mythologie.) Nun war aber der Kronische Moment nach unsrer früheren Entwicklung unmittelbare Vergangenheit des ägyptischen, und wir haben früher schon gezeigt, daß der ägyptische Typhon wirklich nichts anderes als nur der schon bestimmtere, näher eingeschränkte Kronos, nur der vom Strahl des höheren Gottes schon getroffene Kronos ist, und wenn das ägyptische Bewußtseyn in seine Vergangenheit, vor Typhon, einen Kronos setzt, fehlt es auch nicht an einem Herakles, und wir dürften vielleicht jetzt auch weniger zweifelnd als früher annehmen, daß dem phönikischen und griechischen Herakles im ägyptischen Bewußtseyn selbst eine analoge Potenz entsprochen habe; sowie der Umstand, daß Herodotos den Herakles unter die zwölf Götter (die mittleren) setzt, hinwiederum als Beweis dient, daß wir uns nicht irren, wenn wir unter den zwölf Göttern diejenigen verstehen, die im ägyptischen Bewußtseyn der Zeit des Kronos entsprachen. Die Zahl wäre leicht zu vermehren aus Champollions Entdeckung,

der nicht nur den ägyptischen Kronos sammt Rhea, sondern auch noch andere, unstreitig in diese Kategorie gehörigen Götter durch seine hieroglyphischen Forschungen an den Tag gebracht zu haben scheint, und wenn der Sonnengott eine große Rolle spielt, so ist auch dieser zu den Reminiscenzen einer frühern Zeit zu rechnen. Merkwürdig sagt auch Herodotos von den zwölfen nur, sie seyen später entstanden als die acht, nicht, sie stammen von ihnen ab, von den letztern aber (Osiris u. s. w.), sie stammen von jenen, den zwölfen, ab[1].

Was nun die jüngste Götterordnung betrifft, so läßt uns Herodotos, indem er den ägyptischen Dionysos zu dem jüngsten, dem dritten Geschlecht, zählt, keinen Zweifel über die zu denselben gehörenden Gottheiten. Nur muß ich bemerken, daß diese zur dritten Ordnung gehörigen Götter, wenn sie in der letzten Zusammenfassung der ägyptischen Mythologie als die jüngsten erscheinen, nichtsdestoweniger als die ersten eigentlich ägyptischen anzusehen sind, indem die ihnen unmittelbar vorausgegangenen (die der zweiten Ordnung) in der eigentlichen ägyptischen Theogonie gleichwohl nur als Vergangenheit aufgenommen sind, daß aber die der ersten Ordnung, die von allen zuletzt erkannten, und in diesem Sinn jüngsten, nur auf die Weise an den Anfang gestellt sind, wie auch in der griechischen Theogonie das Chaos an den Anfang gestellt ist, ohne daß darum sich jemand vorstellt, die Griechen seyen von diesem Begriff wirklich ausgegangen (wie dieß schon oben gezeigt worden ist).

Namentlich bekannt von diesen Göttern dritter Ordnung sind uns Typhon, ihm entsprechend Nephtys —, Osiris, ihm entsprechend Isis —, Horos, dem Bubastis entspricht (die sich ebenso zu Horos, wie Isis zu Osiris verhält und an deren Stelle tritt). Anubis, eine siebente Gestalt, der unstreitig eine weibliche entspricht, die sich zu Bubastis ebenso wie Anubis zu Horos verhält.

Auf diese Art glaube ich also nun das ganze ägyptische Göttersystem entwickelt und der Aufgabe genügt zu haben. Wollen Sie nach den jetzt angegebenen Ideen die gewöhnlichen und ausführlicheren Darstellungen durchgehen, so werden Sie, ich zweifle nicht daran, mit Hülfe

[1] Lib. II, c. 43 extr. vgl. mit c. 145 init.

jener Ideen da Klarheit und Ordnung entdecken, wo vorher nur Verwirrung herrschte.

Es ist besonders wichtig, daß nach dieser Ansicht eine Vergangenheit in die ägyptische Mythologie kommt, durch welche einige in der neuesten Zeit bekannt gewordene Wahrnehmungen sich erklären. Wir haben die ägyptische Mythologie von dem Moment ausgehen lassen, wo Typhon und Osiris ein und derselbe Gott, nicht als solche unterschieden sind, und es muß daher geschichtlich ein späterer Moment angenommen werden, wo beide als Gegensatz unterschieden, außereinander gedacht worden. Wenn es wahr ist, daß in dem Beinamen des Vaters von Sesostris das Zeichen des Typhon mit dem des Osiris abwechselt, d. h. beide als gleich behandelt sind, wenn in dem Beinamen des Menophtes (jüngern Bruders und unmittelbaren Nachfolgers von Sesostris) Typhon und Osiris zusammen vorkommen, nicht Typhon und nicht Osiris, sondern Typhon-Osiris oder Seth-Osiris steht (denn Seth ist der ägyptische Name des Typhon — Typhon ist wahrscheinlich orientalischer Name = צָפוֹן [das hebräische Z wird in andern semitischen Dialekten zum einfachen T] Zaphon oder Zaphun kann erklärt werden als der verborgene, oder auch der unheimliche Gott, Deus sinister; im Namen Typhon liegt also schon der Gegensatz gegen Osiris, er ist der spätere, indeß kennt Plutarch schon seinen wahrscheinlich ursprünglichen Namen Seth und wird auch hier durch die neueren Forschungen bestätigt) — wenn also ein Sesostride etwa der Geliebte von Seth-Osiris genannt wird, wenn in einem Tempelpalaste von Ramses Typhon (hier heißt er Nubi) es ist, welcher Leben und Macht über den König ausgießt, wenn ebenso in frühern Monumenten Nephtys noch ganz an der Stelle der Isis scheint, wenn in Denkmälern der heroischen Zeit der Name des Seth, ja seine Hieroglyphe (die Giraffe) von einer späteren Zeit ausgemeißelt erscheint, so liegt hierin nichts, das unsrer Entwicklung widerspräche, die vielmehr in diesen Thatsachen zum Theil eine neue Bestätigung erhält.

Wenn aber daraus geschlossen werden wollte, daß es einer großen religiösen Revolution bedurft habe, Seth und seine Diener zu stürzen (er war aber selbst zu Plutarchs Zeiten nicht gestürzt in dem Sinn, daß er nicht

noch immer durch Opfer und Tempel verehrt worden wäre), den Typhon zu Osiris und aller ägyptischen Götter Feind zu stempeln, wenn etwa im Hintergrunde die Idee läge, daß die Religion Aegyptens in dunkelster Urzeit ein reiner Monotheismus gewesen, so könnte ich darin freilich nicht beistimmen. Im Gegentheil halte ich fest, und sehe als das Gewissseste an, daß Osiris-Typhon der Ausgangspunkt, die Basis, die Grundlage der ganzen ägyptischen Mythologie und Theologie gewesen, wie ja auch schon daraus erhellen wird, daß, wie Herodotos bemerkt, der Dienst des Osiris und der Isis der einzige war, der allen Aegyptern gemein war. Denn das, was die Grundlage einer religiösen Entwicklung bildet, ist immer das Allgemeine, die höhere Entwicklung gehört immer nur den Wenigeren an, wie denn die Religion des Ammon offenbar nicht die allgemeine Religion Aegyptens war. Dem Zeitalter der materiellen Entdeckungen und Ausbeutungen folgt das der Kritik, welche überall die Möglichkeit zu untersuchen hat, z. B. die Möglichkeit, daß in einem Verlauf von drei Jahrtausenden eine künstliche Schrift wie die Hieroglyphen so unbedeutende Veränderungen erlitten haben sollte. Ihren vollen Werth werden die chronologischen und geschichtlichen Ausmittelungen der neuern Zeit erst erhalten durch das Urtheil der Kritik, namentlich des größten Kritikers unserer Tage, des berühmten Letronne.

Wir kommen nun zu dem letzten Punkt, zur Erklärung des ägyptischen Thierdienstes.

Unstreitig ist das unsern Begriffen und Gefühlen am meisten Widerstrebende in der ägyptischen Religion die religiöse Pflege, die sie manchen Thieren zu Theil werden ließen, und die ganz oder doch zum Theil thierische Gestalt mancher Götter. Ich sage zum Theil; denn es ist größtentheils nur der Kopf (der intelligible Theil), der in die thierische Form z. B. eines Schakal- oder Vogelkopfes verhüllt ist. Eine unbegreifliche Erscheinung allerdings, wenn man nicht den ganzen Weg des Bewußtseyns von Anfang bis zu diesem Punkt zurückgelegt hat. Dem Aegypter waren die Thiere nicht, was sie uns sind, er ging nicht etwa von einer Beobachtung der Thiere aus, und hat diese dann entweder ihrer Nützlichkeit und Wohlthätigkeit oder ihrer Schädlichkeit

und Gefährlichkeit wegen, wie man sagt, vergöttert; wiewohl freilich dieser Bezug der Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht auszuschließen war, z. B. der Ibis erscheint in Aegypten mit dem wachsenden, steigenden Nil zugleich und verzehrt dann später die Schlangen und die den Saaten verderblichen Insekten, die die Ueberschwemmungen des Nils zurücklassen. Dieses Verhältniß also des Ibis z. B. zu den periodischen Ueberschwemmungen des Nils, seine regelmäßige Erscheinung war allerdings ein Moment in der religiösen Verehrung, die der Aegypter für diesen Vogel hegte, aber diese Umstände hätten keine Verehrung dieses Vogels erzeugt, wenn nicht der Moment, durch den der theogonische Proceß im ägyptischen Bewußtseyn hindurchging, wenn dieser es nicht mit sich gebracht hätte, das Göttliche, das früher z. B. in den Gestirnen gesehen wurde, jetzt in den Thieren zu sehen. Das reale (ungeistige) Princip mußte negirt — also gedemüthiget, materialisirt — werden, um zum Geistigen zu gelangen. Jene naturhistorischen Umstände wirkten also nur im Zusammenhang mit der religiösen Stimmung des Aegypters überhaupt, mit seiner ganzen Ansicht der natürlichen und göttlichen Dinge, einer Ansicht, die ihnen durch innere Nothwendigkeit, und also dem Princip nach, unabhängig von jenen äußern naturgeschichtlichen Thatsachen, entstanden war. Da er in dem periodischen Steigen und Fallen des Nils selbst nur eine Scene der sich ihm jährlich wiederholenden Geschichte seiner Götter, des Typhon und des Osiris, erkannte, so mußte denn alles, was mit dieser Scene in Verbindung stand, sich auch mit seiner Göttergeschichte ihm verweben. Jene besonderen Eigenschaften des Ibis waren wohl etwa der Grund, und können zur Erklärung dienen, warum der Aegypter unter den verschiedenen Vögeln seines Landes gerade den Kopf dieses Vogels auswählte, um den Gott der Wissenschaft, der Intelligenz und also auch der Voraussicht damit zu bezeichnen. Daß aber die Thiere selbst heilig gehalten und verehrt wurden, davon lag der Grund in einem viel tieferen Verhältniß des Bewußtseyns selbst.

Eine andere gewöhnliche Erklärung ist, daß manche Thiere ursprünglich nur an gewisse Prädicate, Attribute oder Eigenschaften der

Gottheit erinnern sollten, ohngefähr so wie griechischen Göttern Thiere als Attribute beigegeben worden seyen; späterhin als die Religion in Verfall gerathen, seyen sie selbst zum Gegenstand der Verehrung geworden. Daß man die Thiere frühzeitig zu einer Art von Symbolik moralischer Eigenschaften gebraucht hat, ist sehr natürlich; denn während im Menschengeschlecht die große Mannichfaltigkeit möglicher Charaktere an die Individuen vertheilt ist, so ist im Thierreich jeder bestimmte Charakter Charakter der Gattung, die Thiere sind auch in dieser Beziehung die disjecta membra poetae, nämlich des Menschen. Alle Eigenschaften im Menschen sollen eigentlich zum harmonischen Gleichgewicht gebracht seyn. Jeder besonders hervortretende Zug, z. B. die Schlauheit, ist etwas Thierisches. Wie nun jene Bezeichnung moralischer Eigenschaften durch beigegebene Thiere in die griechischen Vorstellungen gekommen, ob man den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene u. s. w., ob man diese als Spuren eines frühern, dem ägyptischen analogen Moments im griechischen Bewußtseyn betrachten dürfe, eines Moments, der im hellenischen Bewußtseyn selbst nicht, wie im ägyptischen, zum Hervortreten kam, und von dem daher nur diese Spur aufbewahrt worden, dieß ist Gegenstand einer besondern Untersuchung, und darüber können wir natürlich hier nicht entscheiden. Aber jedenfalls ist die den wirklichen Thieren in Aegypten erzeigte Verehrung zu ernst, als daß man sie aus einer bloßen in Folge eines durchaus nicht erweislichen Verfalls der Religion entstandenen Verwechslung des Zeichens mit dem Bezeichneten erklären könnte. Daß Thiere heilig gehalten werden, ist im ägyptischen Bewußtseyn nichts Willkürliches oder Zufälliges. Die Thiere sind dem Aegypter nicht Götter, sondern Momente, und darum zugleich Monumente aus dem Leben ihrer Götter. Wie die Erscheinung der Thiere in der Natur selbst nichts Zufälliges, wie sie ein nothwendiges Moment des allgemeinen, stufenweise fortschreitenden Naturprocesses sind, so traten auch in der ägyptischen Mythologie die Thiere nicht zufällig, sondern nothwendig hervor, und bezeichneten einen wirklichen Moment des theogonischen Processes.

Eine andere Vorstellung, durch die man sich die Erklärung des Thierdienstes zu erleichtern suchte, ist die Annahme, daß Thierbilder zuerst an den Himmel gesetzt, dadurch gleichsam geheiligt, und nun auch erst irdische Thiere, gleichsam als Stellvertreter jener himmlischen, verehrt worden seyen. Aber doch nicht die Thiere, welche Aegypten heilig hielt, waren gerade an den Himmel versetzt. Wohl möglich, daß die ältesten Sternverehrer, die als Hirten die Wüste durchzogen, in jenen aufgelösten Schaaren des Himmels auch Heerden sahen, die der himmlische Hirte in der Wüste des Aethers weidete; aber Thiere an den Himmel zu versetzen, und mit jenen noch für rein geistig gehaltenen Wesen zu vermischen, konnte ihnen nicht einfallen. So alt daher auch die Entstehung des Thierkreises seyn mag, so ist sie doch schwerlich älter als der gegenwärtige Moment des Bewußtseyns. Um die Punkte der jährlichen scheinbaren Sonnenbahn mit Thierbildern zu bezeichnen, mußte schon eine ganz andere Ansicht des Himmels, als jene frühere, Raum gewonnen haben. Aus diesem Grund wird immer wahrscheinlich bleiben, was durch die allgemeine Tradition des Alterthums ohnedieß beglaubigt ist, daß der Thierkreis eine ägyptische Erfindung ist. Thiere konnten nicht eher an den Himmel gesetzt werden, als nachdem sie auf der Erde eine göttliche Bedeutung gewonnen hatten.

Alle diese Erklärungen zeigen, daß die Verehrung der Thiere in Aegypten ein schweres Problem. Das Begreifen wird erleichtert durch den allgemeinen Gedanken, daß die Mythologie überhaupt auf einer Selbstentfremdung des Menschen beruht. Nicht ihrer selbst wegen, daß ich so sage, wurden die Thiere verehrt, sondern als die letzte Erscheinung des Typhon, an dem das ägyptische Bewußtseyn noch lange festhielt, und der noch immer die Erscheinung rein geistiger Götter verhinderte. In Aegypten war das ganze Thierreich gewissermaßen geheiligt als ursprünglich verflochten in die Geschichte der Götter. Wer einen Ibis, einen Sperber oder den heiligen Falken (Bild der höchsten Geistigkeit wegen seiner hohen Flugkraft) tödtete, wurde selbst getödtet. Gewisse Thiere wurden in Tempeln gepflegt, aber nicht bloß dieß, sondern jedes Haus, jede Familie hatte einen ihr heiligen Vogel, der

aufs Sorgfältigste gepflegt und unter den Mitgliedern der Familie bestattet wurde. Dieß alles läßt sich durchaus nicht anders begreifen, als indem man annimmt, daß der Moment des Bewußtseyns, welcher dem ägyptischen Volk zum Loos gefallen, daß dieser eben selbst dem Moment der Thierbildung in der Natur parallel stand. Das ägyptische Bewußtseyn war noch im Kampf, also nur erst auf dem Weg zu menschlichen Göttern. Diesen Weg bezeichneten ihm die Thiere. — Dieß ist im Grunde schon nachgewiesen worden. Kybele = Uebergang von der unorganischen zur organischen Zeit, welche damit eintrat, daß die dritte, die geistige Potenz, zu den andern hinzutrat, worauf das Eigenthümliche des ägyptischen Bewußtseyns beruht. Dennoch konnte das rein Geistige nicht sogleich entstehen, weil dazu die völlige Exspiration des realen Princips vorausgesetzt werden muß, die nicht unmittelbar stattfindet, wie eben der Kampf des Osiris mit dem Typhon bezeugt. — In der Mythologie ist nichts aus der Natur genommen, sondern der Naturproceß selbst wiederholte sich als theogonischer Proceß im Bewußtseyn. Es gibt Voraussetzungen, unter denen man von jedem Naturding sagen kann, es sey ein modificirter Gott. Dieß muß also insbesondere von den Thieren erlaubt seyn, in denen die Allheit der Potenzen wirklich schon dargestellt ist, wenn auch gleich nicht in jener letzten, alles verschmelzenden Einheit, zu der sie nur im Menschen gelangt. Das blinde Princip der Natur, das in seinem außer-sich-Seyn als sinnloses und ungeistiges erscheint, nimmt in dem Verhältniß, als es in sein An-sich, in das reine Können wieder umgewendet wird, geistige Eigenschaften an, es erscheint als ein in gewissem Maße seiner selbst Mächtiges in den freien, willkürlichen Bewegungen der Thiere, als ein mit Unterscheidungskraft und unterscheidendem Erkennen Begabtes in dem sinnlichen Vorstellungsvermögen der Thiere. Die Thierreihe stellt den Uebergang des realen Gottes als solchen dar. Als Gott gestorben, lebt er in den Thieren. Die Thiere sind dem Aegypter die zuckenden Glieder des Typhon. Der Mensch ist der als Geist, als seiner selbst vollkommen mächtige, wieder auferstandene Gott. Man wird nicht einwenden, daß auf diese Art die Idololatrie gewisser-

maßen gerechtfertigt erscheine; denn jenes hohe Gebot: du sollst dir kein Bildniß, noch Gleichniß machen, weder dessen, das am Himmel, noch deß, das auf der Erde, noch im Wasser ist, widerspricht nicht dem theoretischen und wissenschaftlichen Satz, daß Naturdinge Scheinbilder des Göttlichen seyen, es verbietet nur, daß man diese statt Gottes verehre, nicht, weil sie nicht in der That simulacra divinitatis **sind**, sondern weil es eine Herabwürdigung des Menschen ist, wenn er ein Simulacrum der Gottheit anbetet, er, der selbst das Bild der Gottheit und der befähiget und berufen war mit ihr unmittelbar zu verkehren und in Gemeinschaft zu treten.

Im Uebrigen müssen wir doch auch von der den Thieren in Aegypten erwiesenen Verehrung noch mit einer gewissen Unterscheidung sprechen. Wenn ein heiliges Thier im Tempel oder auch in einem Hause gepflegt wurde, so galt diese Verehrung nicht dem Individuum, sondern der in der Gattung lebenden und ausgesprochenen Idee, d. h. dem Moment des mythologischen Processes. Dieß erhellt aus einem Umstande, der bei einer späteren wissenschaftlichen Expedition von einigen Franzosen bemerkt worden, daß z. B. in den Begräbnißstätten von Thieren, wo **ganze** Thiere oder bei größeren wenigstens Theile derselben völlig ebenso wie menschliche Leichname als Mumien behandelt, aufbewahrt worden — wodurch eben ausgedrückt ist, daß sie jedes Thier für einen **ewigen** Begriff ansahen; denn welche andere Ursache könnte sie sonst veranlassen, thierische Leichname ebenso wie menschliche zu behandeln? — in solchen Begräbnißstätten hat man also bemerkt, daß sich überall die analogen und zu derselben Species gehörigen Thiere wie nach einem doverischen System beisammen finden. Z. B. Bubastis hatte sich nach der ägyptischen Mythologie aus Furcht vor Typhon in eine Katze verwandelt, die Katze war eine Erscheinung der Bubastis, nun sind es aber nicht bloß Katzenmumien, sondern Leichname oder Theile reißender Thiere überhaupt, Löwen, Tiger, die auch **wir** zum Katzengeschlecht rechnen, die sich in der Nähe des Bubastistempels finden.

Wenn die Bubastis vor dem Typhon sich in ein Thier flüchtet, so muß man natürlich hiebei an die erste Erscheinung der Bubastis im

Bewußtseyn denken. Die erste Erscheinung aller dieser Götter im Bewußtseyn ist eine bestrittene. Bubastis, obgleich das Bewußtseyn des bereits überwundenen Typhon, tritt doch schon während des Kampfes hervor, und hier ist es bezeichnend und bedeutend, daß gerade dem Bewußtseyn, welches die Potenz des Geistes gleichsam zuerst ansichtig wird, daß diesem eben die reißenden Thiere zugeeignet werden, daß es in diese verhüllt gedacht wird. Denn auch in der Natur gehen die reißenden Thiere, welche wir vorzugsweise die Willensthiere nennen könnten, unmittelbar vor dem Menschen her. Es war mir nicht möglich, einer Meinung beizustimmen, welche vor einigen 20 Jahren geltend gemacht wurde, nach welcher in dem Thierreiche eine doppelte, nämlich eine aufsteigende und eine zurückschreitende Reihe seyn sollte, wobei dann die Raubthiere der Richtung des Zurücksinkens angehören sollten. Diese zahme, etwas sentimentale Meinung wollte das Wilde in der Natur einem Fall zuschreiben. Aber es liegt der ganzen Natur von Anfang ein eigentlich nicht seyn Sollendes zu Grunde, und es ist nothwendig, daß dieses Princip am heftigsten sich entzünde, wo es seiner Ueberwindung am nächsten ist. Wenn im Allgemeinen alle Dinge in der Natur in einem besinnungslosen Zustand sich befinden, so sehen wir jene höchste Klasse der Thiere wie im Zustand eines beständigen Wahnsinns dahinwandeln, in welchen die ungeistige Natur beim ersten Anblick der geistigen geräth. Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Thier auch das schwache, ganz inoffensive Geschöpf zerreißt, ist der Zorn des seinen eignen Tod, seinen Untergang fühlenden Princips, das letzte Aufflammen seines Grimms.

Diese Versammlung zu demselben Geschlecht gehöriger Thiere in ägyptischen Begräbnißstätten zeigt, daß nicht das Individuum, daß der in ihm lebende ewige Begriff, der Moment des Processes selbst gemeint war. Als Beweis endlich, wie das ägyptische Bewußtseyn gleichsam den ganzen tiefen organischen Proceß wiederholt, will ich noch anführen, daß angeblich an Einem Orte Aegyptens, in Anama oder Anapa, auch ein Mensch verehrt wurde. Das Nähere, was man wohl wissen möchte, läßt sich aus der Erzählung der beiden Schriftsteller, die allein

davon sprechen, des Porphyrios und Eusebius nicht abnehmen; doch das ist klar, daß diese Verehrung auf keiner bloßen Apotheose oder Vergötterung einer historischen Person beruhen konnte, die ohnedieß den Aegyptern ganz fremd war, denen selbst diejenige Klasse höherer Wesen, welche Griechenland unter dem Namen der Heroen verehrt, ganz fremd war. Auch war es nach dem ganzen Charakter der ägyptischen Mythologie unstreitig nicht die moralische oder geistige, sondern die bloße Naturbedeutung des Menschen, die zu dieser Verehrung Anlaß gab, und nur an Einem Orte Aegyptens wurde der Mensch verehrt. Denn der Mensch selbst ist einzig in der Natur — wie der Mittelpunkt einzig ist.

Eine andere Ansicht nun aber scheint ein anderer Thiercultus zu fordern, der offenbar einen für sich abgeschlossenen Kreis bildet und daher auch eine eigne Betrachtung, sowie auch unstreitig eine eigne Erklärung, fordert. Ich meine die Verehrung des heiligen Stiers oder, wenn die Zeugnisse einiger andern alten Schriftsteller Glauben verdienen, der drei heiligen Stiere. Herodotos weiß nur von dem einen heiligen Stier in Memphis, dem Apis[1], und es lassen sich wohl die drei, von denen andere wissen, auf Einen reduciren. Der Apis mußte ein besonderes, besondere Kennzeichen an sich tragendes Individuum seyn, ein weißgezeichnetes Dreieck auf der Stirn, einen ebenso gezeichneten Halbmond auf der einen Seite und eine dem heiligen Käfer ähnliche Erhöhung unter der Zunge haben. Wenn nach dem Ableben eines früheren ein neuer Apis in einem Individuum gefunden war, so wurde dieses erst in Heliopolis in einer gegen Morgen offenen Halle vier Monate lang (als Mnevis) gepflegt, und dann erst wurde er feierlich in den Tempel des Phtha nach Memphis gebracht. Von einem dritten heiligen Stier, Pacis genannt, der in Hermonthis verehrt worden seyn soll, weiß nur Macrobius. Was nun diesen Stierdienst betrifft, der uns besonders wegen der Anhänglichkeit merkwürdig ist, die das israelitische Volk und zum Theil selbst seine Führer noch nach dem Auszug aus Aegypten an denselben zeigten (man muß sich nicht irren lassen,

[1] Lib. III, c. 28.

daß bei den Israeliten von dem Kalb die Rede ist, auch Herodotos nennt den Apis μόσχος) — was also diesen Stierdienst betrifft, so hat es mit diesem offenbar eine eigne Bewandtniß, denn 1) wurde hier das Individuum als solches verehrt, 2) war damit die besondere Idee von einer reinen Empfängniß verbunden (die Kuh, die den Apis warf, wurde von einem Sonnenstrahl befruchtet). Ferner verband sich damit die Vorstellung von einer Transmigration der Seele dieses Apis; so oft nämlich ein Apis starb, wanderte die Seele des verstorbenen in einen neuen Apis. Dieß scheint nun gar nicht ägyptisch, auch mit der sonst angenommenen Seelenwanderungslehre der Aegypter hängt es nicht zusammen (nach dieser geht die Seele nicht in den Leib eines andern Individuums derselben Art, sondern stets in ein Thier von anderer Art über). Diese letzte Idee hat etwas Fremdes an sich; sie erinnert an die Lamaischen Religionen; denn auch in diesen, wenn ein verkörperter Budda stirbt, wandert seine Seele in seinen Nachfolger. Wenn also der Apis, wie Plutarch sagt, als ein lebendiges Bild des Osiris betrachtet wurde[1], oder wenn er ein verkörperter Osiris war, so scheint es mir, daß hier ein Cultus anderer Art nur mit dem ägyptischen in Verbindung gesetzt ist, daß also jener Cultus ursprünglich einer der ägyptischen Religion eigentlich fremden Richtung angehörte, die jedoch nicht völlig besiegt oder beseitigt werden konnte und daher mit ägyptischen Ideen in Verbindung gesetzt wurde. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht die unüberwindliche Anhänglichkeit des israelitischen Volks an die Verehrung des Stiers, obwohl es diesen Stier bloß im Bild verehrte, während in Aegypten ein lebendiger verehrt wurde. Aber der im Bild verehrte sollte wahrscheinlich nur Bild des ächten und lebenden seyn. Dieser Stiercultus in Aegypten möchte also noch einen Lichtstrahl zurückwerfen auf die Hyksos-Periode Aegyptens. Aber wie soll man sich diese Verehrung des Stiers selbst erklären? Merkwürdig ist jedenfalls, daß der erste Stier, Mnevis, in der von den Hyksos, den sogenannten Hirtenstämmen, gegründeten Sonnenstadt verehrt und erst von dort aus nach Memphis gebracht wurde. Hieraus, sowie schon aus der

[1] de Isid. et Osir. c. 43.

Gründung einer eignen Stadt, scheint zu folgen, daß auch die Hyksos nicht mehr reine Nomaden, daß sie also überhaupt nur Stämme eines andern Ursprungs waren und die einer andern, von den Aegyptern verschiedenen religiösen Richtung folgten. Auch die Israeliten, scheint es, waren wenigstens in der letzten Zeit ihres Aufenthalts in Aegypten nicht mehr reine Nomaden, sondern, wenn auch Hirten geblieben, doch schon nahe daran, sich den ackerbauenden Stämmen und dem bürgerlichen Wesen Aegyptens anzuschließen; denn dieß zu verhindern, war wohl eine Hauptabsicht ihrer Ausführung aus Aegypten, wie sie denn auch nach dem Auszug noch 40 Jahre in der Wüste, d. h. im Zustand des Nomadenlebens, erhalten wurden, offenbar um vor Idololatrie bewahrt zu werden und den reinen Glauben, sowie die Sitten der Nomaden, die sie in Aegypten verlernt hatten, wieder sich anzugewöhnen.

Wenn man kein Liebhaber von den beliebten astronomischen Deutungen ist, nach welchen z. B. der Stier die Sonne im Frühlingszeichen bedeutet, so kann man den Stier überhaupt nur ansehen als Symbol der wilden, aber durch eine höhere Macht dennoch zähmbaren und gezähmten Natur, als Symbol des Uebergangs von dem wilden, schweifenden Leben der ältesten Zeit zu dem gebundenen und gesetzlichen, welches mit dem Ackerbau anfängt — als Symbol also auch des Uebergangs vom Nomadenleben zum ackerbauenden Zustande. Denn ich brauche nicht zu sagen, daß es nicht der wilde Stier, sondern der gezähmte, bereits in den Dienst des Menschen getretene und ihm unterworfene Stier ist, der im Apis gemeint war. Und so glaube ich denn den Apisdienst einer besondern religiösen Richtung in einem Theil Aegyptens zuschreiben zu müssen, deren Spur nicht zu verwischen war, und die daher auf die oben erwähnte künstliche Weise mit der Osirislehre in Verbindung gesetzt wurde, indem der heilige Stier von Heliopolis nach Memphis gebracht, und später als beseeltes Bild (εἰκὼν ἔμψυχος) des Osiris erklärt wurde, umsomehr, als Osiris Stifter des Ackerbaues war[1]. Es war der zum Dienst des Menschen, zum Ackerbau verwendete Stier, in dem man das Bild des Osiris sah und verehrte.

[1] Vergl. Plutarch, Fragen über griechische Gebräuche 36.

Zwanzigste Vorlesung.

Mit der ägyptischen Mythologie haben wir, wie schon früher bemerkt, zuerst das Gebiet der vollständigen Mythologien betreten, d. h. derjenigen, in welchen die Allheit der Potenzen erreicht ist. Diese vollständigen Mythologien, inwiefern sie eben dieß gemein haben vollständig zu seyn, sind insoweit auch einander parallel, und es wird unsere nächste Frage seyn müssen, wie dennoch zwischen denselben noch eine Aufeinanderfolge gedacht werden könne. Inwiefern nun aber unter diesen vollständigen Götterlehren vorläufig bereits der erste Platz der ägyptischen angewiesen worden, ist dadurch schon gegen ein mächtiges Vorurtheil angestoßen, das sich in den letzten 40 Jahren ausgebildet hat und endlich fast zu allgemeiner Geltung gelangt ist, gegen die Meinung nämlich, nach welcher vielmehr die indische Götterlehre das Ursystem aller Mythologien enthielte, das Ursystem, das sich in den andern zersplittert hätte. In Folge dieser Voraussetzung, welche selbst in Lehrbüchern Eingang gefunden, müßte das indische Volk als eine Art von Urvolk betrachtet werden, das man keinen Anstand nimmt, nicht nur den Aegyptern und Phönikiern, sondern selbst den Assyriern, Persern, Medern, ja den Hebräern vorausgehen zu lassen. Denn selbst die angebliche Mythologie der Genesis von der Weltschöpfung, vom Paradies und der Ausstoßung aus demselben, sogar diese angeblichen Mythen sollten aus indischen Traditionen geflossen seyn, — wie Bohlen in seinem Commentar über die Genesis behauptet hat. Insbesondere nun wurden die heiligen Bücher der Indier, die Vedas, als eine Urquelle

aller späteren Weisheit, Religion und Wissenschaft betrachtet. Die Vedas sind, wie wir in der Folge sehen werden, eine wissenschaftliche und auf gewisse Weise gelehrte Sammlung von Aufsätzen und Compositionen, unter denen einzelne sich finden, die ein sehr hohes Alterthum anzeigen, aber eben diese sind unstreitig vorindischen Ursprungs. Als Theile der Menschheit haben freilich alle Völker eine gleich große Vergangenheit. Auch der Theil des Menschengeschlechtes, der sich später als indisches Volk entschied oder erklärte, war ursprünglich in der allgemeinen Menschheit mit begriffen, und als solcher, als Theil der allgemeinen Menschheit, geht er freilich in die höchste Vorzeit zurück. Aber die Geschichte des Indiers als solchen fängt doch erst bei dem Punkt an, wo er sich zum Indier bestimmt. Dieser Punkt aber ist unzweifelhaft und unwidersprechlich bezeichnet theils durch seine Sprache, theils durch seine Mythologie. Nun stimmen alle Kenner des Sanskrit darin überein, daß diese Sprache durch ihre grammatikalische Entwicklung sich unmittelbar der griechischen anschließe, und als unmittelbare Vorgänger der Griechen stellen sich die Indier auch durch ihre Mythologie dar. Welchen Sinn kann es also haben, Indien als das Urland der Cultur, der religiösen Ideen und namentlich auch aller Mythologie zu denken? Es konnte freilich nicht fehlen, daß die erste Bekanntschaft mit den Formen und Ideen der indischen Mythologie, wozu die Herrschaft der Engländer über die Halbinsel und die Stiftung einer asiatischen Akademie in Calkutta die Veranlassung gab, ein gewisses Erstaunen erregte, welches alsbald die übertriebensten Hoffnungen zur Folge hatte. Man stellte sich nicht weniger vor, als in Indien die wahre Quelle, den ersten Ursprung der ältesten Systeme finden zu können, gleichsam den ersten Ring einer ganzen Kette von religiösen und philosophischen Meinungen, die sich über die Erde verbreitet haben, und deren ursprünglichen Sinn man um so zuverlässiger dort entdecken zu können sich versprach, als man hier in der That nicht mit bloßen Fragmenten einer längst untergegangenen Literatur oder Kunst eines ebenfalls untergegangenen Volks, wie bei den Aegyptern, Phönikiern, den Persern, zu thun hatte, sondern mit einem Volk, das noch als Nation bis auf unsere Tage gekommen

ist, dessen Bücher, selbst die ältesten, noch unversehrt vorhanden sind, während man zugleich den Vortheil genießt, in der noch existirenden Nation lebendige Lehrmeister zu finden, von denen man annahm, daß sie nicht bloß die Sprache, sondern ebensowohl den wissenschaftlichen Inhalt dieser Bücher zu erklären im Stande seyen. Gegen diesen ersten Enthusiasmus vermochte nichts die kühlere Ueberlegung, daß ein so vielfach zusammengesetztes System, wie das der indischen Mythologie, Religion und Philosophie, unmöglich das Ursprüngliche, Einfache, Anfängliche seyn könne. Indien sollte einmal die Wiege aller Religion und Cultur, ja die Wiege des Menschengeschlechts selbst seyn [1].

Eine besondere Fügung nun wollte, daß fast zu derselben Zeit, in welcher die durch Bemühung der Engländer über Indien erhaltenen Aufschlüsse die allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen anfingen, zugleich Aegypten durch die französische Expedition mehr aus dem Dunkel hervortrat, in welchem es seither geblieben war. Es konnte nicht fehlen, daß die Wahrnehmung einer gewissen Verwandtschaft zwischen ägyptischer und indischer Bildung zu der Annahme eines historischen Zusammenhangs, einer materiellen Ideenmittheilung zwischen beiden Völkern führte; nur aber fand man einen Uebergang der ägyptischen Bildung nach Indien weniger glaublich. In der That, soviel wir von den indischen Priestern wissen, haben sie ihre religiösen und mystischen Ideen mit dem Eifer christlicher Missionare zu verbreiten gesucht. Insofern fand man es passender, das abgeschlossenere Aegypten für eine geistige Colonie Indiens anzusehen, als umgekehrt ägyptische Ideen nach dem Orient kommen zu lassen; also sollten entweder ägyptische Priester nach Indien gekommen, dort das System der Vedas (von dem man bis vor Kurzem höchst confuse Vorstellungen hatte) erlernt haben, oder noch besser sollte eine indische Priestercolonie über den arabischen Meerbusen und Meroe nach Aegypten gewandert seyn, und sogar meinte man den Weg nachweisen zu können, der durch Denkmäler einer religiösen, zugleich nach Aegypten und Indien hindeutenden Architektur bezeichnet seyn sollte. Dieß vorzüglich durch Heeren. Es ist ein Verdienst

[1] Man vergl. die Einleitung in die Phil. der Myth., S. 21 ff.

der neuesten Expedition, daß diese Meinung einer von Aethiopien her nach Aegypten verbreiteten Cultur nun für jedermann widerlegt ist. Eine Anmaßung aber könnte es nach allem dem doch scheinen, über das relative Alter der verschiedenen Mythologien und das wesentlich höhere Alter der ägyptischen so bestimmt, als dieß von uns geschieht, zu urtheilen. Wenn man aber dem Naturforscher verstattet, und keineswegs es als Anmaßung auslegt, wenn er das relative Alter verschiedenartiger, oft sogar gleichartiger Bildungen bestimmt, so muß dieß wohl auch dem Alterthumsforscher zugestanden werden. Ueber die Zeit der ersten Entstehung der mythologischen Systeme gibt es so wenig etwas schriftlich Aufgezeichnetes als über die ersten Bildungsepochen der Erde. Aber diese selbst ist ihr eignes Denkmal und die unverwerflichste Urkunde ihrer eignen Geschichte, und wie hier die schaffende Thätigkeit keinen Punkt ihres langen Wegs verlassen, ohne ihn durch unverkennbare Spuren und unverwüstliche Denkmäler bezeichnet zu haben, ebenso ist die Mythologie recht verstanden der sicherste Leitfaden ihrer eignen Geschichte, und hat man diesen Faden in ihr einmal entdeckt, so läßt sich allerdings mit Sicherheit und ohne Anmaßung bestimmen, welche Mythologie einer früheren, welche einer späteren Bildung angehört. Man hat dabei vielleicht nicht einmal einen Unterschied in großen Zahlen, vielleicht überhaupt nicht einmal einen Unterschied in Zahlen sich auszubedingen. Die dem innern Moment, dem Moment der Entwicklung nach spätere Mythologie könnte deßhalb doch mit der früheren äußerlich gleichzeitig, oder doch nahezu gleichzeitig seyn.

Hätte sich uns an irgend einem Punkt in durchaus gesetzmäßigem Fortgang unsrer Entwicklung eine Mythologie als nothwendig ergeben, deren Hauptzüge wir in der indischen erkannt hätten, so hätten wir der indischen Mythologie diese Stelle angewiesen. Es fand sich aber kein solcher Zug. Daß sie indeß der ägyptischen verwandt ist, zeigt schon der erste Blick. Diese Verwandtschaft liegt jedoch zu tief und ist mit zu auffallenden Unterschieden verknüpft, als daß sie durch einen bloß äußeren Zusammenhang sich erklären ließe; auch bedarf es keiner solchen äußeren Verbindung, um diese Verwandtschaft zu

begreifen. Der Stoff, der sich in jeder dieser Götterlehren eigenthümlich gebildet, war beiden durch eine gemeinschaftliche Vergangenheit gegeben; beiden liegen dieselben Elemente zu Grunde; in einen analogen Moment gestellt, müssen beide, auch wenn sie äußerlich voneinander unabhängig, Uebereinstimmendes und Verwandtes erzeugen.

Indeß handelt es sich zunächst nun bloß darum, den wissenschaftlichen Uebergang von der ägyptischen Mythologie zu der folgenden zu finden, welche diese nun seyn möge. Zu diesem Ende aber wird nöthig seyn, einen letzten Blick auf das eigentlich Charakteristische und Unterscheidende der ägyptischen Mythologie zu werfen.

In dem ganzen mythologischen Proceß ist es darum zu thun, daß das wesentlich Gottsetzende des Bewußtseyns zum actu und mit Bewußtseyn Gottsetzenden werde. Zu diesem Ende muß eben dieses Princip, welches nur als Potenz das Gottsetzende ist, e statu potentiae hervortreten, sich zum Actus erheben, wobei es aus sich selbst gesetzt zunächst als das Gott aufhebende erscheint. Zum actu, zum bewußten Gottsetzenden aber wird es, wenn ein zweiter Proceß es wieder in das Wesen, in die Potenz zurückbringt. Wohl zu merken, in die Potenz: also nicht um eine Vernichtung dieses Princips ist es zu thun; zwar aufs Höchste entzünden soll sich der Kampf, aber der Sinn dieses Kampfes kann nicht die Vernichtung des Princips seyn. Wenn wir also auch von einem Tod oder einem Sterben desselben sprechen, so ist damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu seyn, sondern nur, daß es aufhöre zu seyn, was es jetzt ist, das außer sich seyende, sich selbst entfremdete. Aber damit es nicht — überhaupt aufhöre zu seyn, damit es zurücktretend aus dieser Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit sich rette, um, sein äußeres Seyn überlebend, fortan als Wesen oder wesentlich zu bestehen, dazu gehört, daß das Bewußtseyn es festhalte mit aller Macht, sich seiner als des widerstrebenden bewußt bleibe, nicht etwa es ganz aufgebe und verliere. Ersteres ist nun der Fall im ägyptischen Bewußtseyn, dessen tiefe Anhänglichkeit an das reale Princip wir in so vielen Zügen bemerkt haben. Eben darin liegt der Grund der hohen Geistigkeit des ägyptischen Bewußtseyns. Denn jenes wider-

strebende, reale Princip ist es, dessen Widerstand doch am Ende allein die Geburt eines wahrhaft geistigen Bewußtseyns vermittelt. Je größer der Kampf des Bewußtseyns um diesen realen Gott ist, an dem es in der That den wahren Grund (Sie wissen was ich Grund nenne) der ganzen Gottheit, sowie seiner eignen Geistigkeit hat, desto fester muß das Bewußtseyn, indem es nun dennoch von der höheren Potenz überwältigt und genöthigt ist den realen Gott als solchen aufzugeben, an ihm als geistigen halten.

Es ist ein Hauptsatz der ägyptischen Theologie, der allein schon zeigt, in welche Tiefe des Bewußtseyns diese hinabsteigt, es ist eine Hauptlehre der ägyptischen Mythologie, die Plutarch ausdrücklich als eine solche anführt: daß das Typhonische nicht völlig aufgehoben, daß es zwar überwunden, aber nicht vernichtet werden dürfe. „Der vollkommene und vollendete Gott — Sie wissen, daß mit diesem Prädicat Horos, der als Geist gesetzte Gott, bezeichnet wird — dieser Gott, sagt Plutarch, hob den Typhon nicht völlig auf und verminderte nur das Gewaltige und Ueberschreitende seiner Natur“ [1]. Bemerken Sie den letztern Ausdruck: das Ueberschreitende seiner Natur. Als ein solches aus seiner Schranke (seiner Potenz) Gesetztes haben wir ja von Anfang jenes Princip bezeichnet. „Weßhalb denn auch, fährt Plutarch fort, ein Bild des Horos in Koptos gezeigt wird, welcher in der linken Hand die Zeugungstheile des Typhon hält“. Sie wissen aus frühern Erklärungen schon, was diese Entmannung eines frühern Gottes in der Sprache der Mythologie bedeutet, nämlich nur, daß er der ausschließlichen Herrschaft entsetzt, nicht aber, daß er vernichtet worden. Ferner wird, wie ebenfalls Plutarch berichtet, in der aus der Mythologie hervorgegangenen ägyptischen Theologie und Philosophie erzählt: Hermes — er ist das höchste, alles vereinigende Bewußtseyn im ägyptischen Göttersystem, zugleich der Erfinder der Tonkunst — Hermes habe dem Typhon die Sehnen durch-

[1] Die Stelle lautet (a. a. O. c. 55): *Ὁ δὲ Ὧρος οὗτος, αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνῃρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ* (vgl. die Ausdrücke c. 49) *παρῃρημένος*. Vgl. hiezu c. 40 init. und c. 43 extr.

schnitten (ihn seiner Macht und Stärke beraubt), aber er habe eben dieser dem Typhon ausgeschnittenen Sehnen sich als Saiten bedient; dadurch, fügt Plutarch hinzu, sollte angezeigt werden, daß der alles in Eins fügende Geist aus Widerstrebendem Einklang hervorgerufen habe; bestimmter, meint er, wäre, zu sagen: jene Vorstellung zeige an, daß der alles in Eins fügende Geist die verderbliche Macht nicht zerstört, sondern ihre Stärke, ihre Energie selbst zu höherem Einklang, zur Herstellung einer alles in Harmonie auflösenden Einheit benutzt habe. In einer andern Stelle sagt Plutarch mit so viel Worten: „Ueberwältigt wurde, aber nicht hinweggeräumt Typhon"[1]. „Denn, setzt er hinzu, es erlaubt nicht die über die Erde waltende Gottheit, daß die der Feuchtigkeit (der Auflösung) widerstrebende Natur ganz hinweggeräumt werde, wohl aber abgespannt hat sie diese der Feuchtigkeit, also auch zugleich der *γένεσις*, dem Werden, feindliche Natur, und sie zum Nachlassen gebracht; indem sie wollte, daß eine gegenseitige Temperatur bliebe. Denn unmöglich konnte die Welt bestehen, wenn gänzlich fehlte und völlig verschwand das Feuerähnliche". Plutarch drückt die philosophische Wahrheit jener ägyptischen Lehre seinem Standpunkt gemäß aus, nach welchem er vorzüglich nur den physikalischen Sinn an der Mythologie hervorhebt; allein es wird Ihnen nach dem bisher ertheilten Unterricht nicht schwer fallen, die Anwendung von dieser Erklärung des Plutarch auch auf die höheren, mehr als bloß physikalischen Verhältnisse zu machen, die wir in der Mythologie sehen, wie ja ohnehin alle physikalischen Verhältnisse nur der Wiederschein und entfernte Abglanz der höheren, ja der höchsten, der göttlichen Verhältnisse sind. Auch aus diesem Grunde also stehen — um an ein früheres Factum wieder zu erinnern — neben oder vor den großen Tempeln des Horos und anderer Götter noch jetzt kleinere Heiligthümer des Typhon, um die zusammengezogene aber doch nicht aufgehobene, also um die zu dem letzten Erfolg — der Wiedergeburt eines geistigen Bewußtseyns — noch immer nöthige und auch in der That mitwirkende Kraft des Typhon anzudeuten. Darum nur, weil dieses Princip im ägyptischen Bewußtseyn

[1] *Ἐκρατήθη μὲν, οὐκ ἀνῃρέθη δὲ ὁ Τυφῶν.* a. a. O. c. 40.

seinen Widerstand nicht aufgibt, wegen dieses Ausharrens im Kampf wird das ägyptische Bewußtseyn auch am Ende dadurch belohnt, daß ihm der reale Gott als geistiger übrig bleibt, wo er als Osiris der Unterwelt — als sui ipsius superstes — fortan als tiefster Grund der wiedergewonnenen geistigen und göttlichen Welt besteht. Dieses Ende des Processes wurde im ägyptischen Bewußtseyn nicht ohne schmerzlichen Kampf erreicht. Der Aegypter beweint den sterbenden Gott fortwährend, wie überhaupt ein alter Rhetor von den Aegyptern sagt, daß sie ihren Göttern einen ganz gleichen Tribut der Ehren und der Thränen zollen. Er klagt um den gestorbenen Gott, allein das reale Princip ist ihm wirklich gestorben, d. h. es ist ihm nicht vernichtet, nicht aufgehoben, sondern in ein geistiges Wesen, in das reine A^1 verwandelt, aus Seyn in Wesen überwunden.

Auf dem Punkt, wo wir jetzt stehen, handelt es sich nur noch um den Ausgang des Processes. Wenn einmal die vollständigen Mythologien gesetzt sind, so gibt es keinen Fortschritt mehr in eine neue und andere Mythologie; wenn es außer der, welche sich uns darstellte — und diese eben war die ägyptische — wenn es außer dieser noch andere gibt, so können sich diese von jener und sie können sich untereinander nur durch die Verschiedenheit des Ausgangs unterscheiden, den der Proceß in jeder gefunden. Zum wahren Ausgang aber gelangt nur das wahrhaft sterbende, d. h. im Sterben sich erhaltende, das nicht hinweggeräumte, sondern überbleibende, durch sein Abscheiden nur in sein wahres Wesen, in sein An-sich wieder eingesetzte reale Princip. Dem realen Princip bleibt nur zu sterben, d. h. sein außer-sich-Seyn aufzugeben, in sich, in seine Potentialität zurückzutreten, es bleibt ihm nur zu sterben, wenn die Einheit der Potenzen erhalten und hergestellt werden soll. In der letzten Einheit der Potenzen kann das erste Princip nur noch reine, obwohl zu sich selbst zurückgekommene, also sich selbst besitzende, sich selbst bewußte, in diesem Sinn geistige Potenz seyn, die sich von der Potenz, welche schlechthin der Geist (A^3, in der ägyptischen Mythologie Horos) ist, dadurch unterscheidet, daß sie eben die nur zu sich selbst zurückgekommene, Geist gewordene, A^3 aber ursprünglich Geist ist.

Den wahren Tod stirbt das reale Princip nur, wenn es ins Unsichtbare, Verborgene zurücktretend, sich zum bleibenden und ewigen Grund der ganzen Einheit macht. Diesen wahren Tod kann es nicht sterben, wenn das Bewußtseyn einen andern Ausweg sucht. Diesen andern Ausweg nimmt es, wenn es die Einheit der Potenzen aufgibt, wobei diese freilich, weil sie einmal von den frühern Momenten her im Bewußtseyn sind, im Bewußtseyn bleiben werden, aber ohne Einheit, so daß sie ihre Einheit außer sich, nicht in sich haben. Hier also werden auf der einen Seite die Potenzen der bloßen Materie, dem bloßen Stoff nach, im Bewußtseyn gesetzt, von der andern Seite wird sich auch die Einheit im Bewußtseyn finden, diese aber für sich, als außer den Potenzen gesetzte. Die Einheit außer den Potenzen gesetzt wird als immateriale, stofflose erscheinen. Sie sollte als in den Potenzen verwirklicht erscheinen, wie sie im ägyptischen Bewußtseyn in ihnen verwirklicht war, aber sie wird dem Bewußtseyn außer den Potenzen, eine bloße ideale seyn, die ihm nicht schon verwirklicht ist, die es erst zu verwirklichen hat. Erinnern Sie sich, daß schon früher die Potenzen bestimmt worden sind als die bloße Materie der Existenz Gottes. In der Einheit der Potenzen ist dem Bewußtseyn (wie wir dieß beim ägyptischen gesehen haben) der Gott verwirklicht und gleichsam verkörpert; wo die Einheit der Potenzen aufgegeben ist, da tritt das Göttliche nicht in sie als durch ihre Einheit verwirklicht ein, sondern bleibt außer ihnen, gleichsam als Forderung, als körperlose Idee, die dem Bewußtseyn nicht durch einen natürlichen Proceß erzeugt ist, die es nur durch ein übernatürliches Streben sich reell zu machen vermag.

Dieser Ausgang nun des Processes ist vorerst als ein bloß möglicher gezeigt. Die nächste Aufgabe der Philosophie ist immer die Möglichkeit zu erforschen. Ob der gefundenen Möglichkeit irgend eine Wirklichkeit entspreche, dieß ist dann erst durch eine weitere Forschung zu ermitteln. So auch hier. Es genügt für den Anfang jene Art des Ausgangs, die wir insofern eine falsche Krisis nennen könnten, als die wahre Krisis ist, daß das reale Princip nicht hinweggeschafft, aus dem gegen-

wärtigen Bewußtseyn hinausgesetzt und verdrängt werde, sondern daß es innerlich überwunden werde und als solches gegenwärtig bleibe, zu ewigem Bestand komme —, es genügt für den Anfang, jene Art des Ausgangs als eine mögliche erkannt zu haben. Ob sie aber in irgend einer nachägyptischen Mythologie sich wirklich finde, dieß kann sich erst durch weitere Untersuchung zeigen. Dabei wollen wir nun so verfahren. Als das erste Anzeichen dieses Ausgangs haben wir bestimmt, daß die Potenzen der bloßen Materie nach im Bewußtseyn allerdings vorkommen, aber gleichsam zersprengt, die eine außer der andern, ohne daß sie sich zu jener Einheit (welche nur durch ein wahrhaftes Sterben des realen Princips möglich ist) verbunden hätten.

Eine solche Zersprengung der Einheit, ein solches Außer- und bloßes Nebeneinanderseyn der Potenzen ohne die Einheit, welche sie im ägyptischen Bewußtseyn zusammenbindet, ein solches einheitsloses, bloß der Materie oder dem Stoff nach Vorhandenseyn der Potenzen scheint sich nun allerdings (ich drücke mich absichtlich so aus, denn man kann nicht, so zu sagen, auf den ersten Blick der Sache gewiß seyn), aber es scheint sich ein solches Außereinanderseyn der Potenzen, die insofern bloß noch dem Stoff nach vorhanden sind, in der indischen Mythologie wirklich zu finden.

Das andere Anzeichen des als möglich angenommenen Ausgangs, daß nämlich die Einheit außer den Potenzen, als bloß ideale, erst zu verwirklichende, dennoch vorhanden ist, lassen wir einstweilen bei Seite, um vorläufig bloß dem ersten nachzugehen, dem Außereinanderseyn der Potenzen ohne innere Beziehung, ohne Verschmelzung derselben zu einer concreten geistigen Einheit.

Ein solches nun, sage ich, scheint im indischen Bewußtseyn nachweislich, für welches jener heftige Kampf, den wir im ägyptischen fanden, eine bloße Vergangenheit geworden, in welchem wir den Kampf selbst nicht mehr finden, sondern nur dessen aufgelöste Elemente, die Elemente des Kampfs als bloße Resultate. Allerdings nämlich sind auch in der indischen Mythologie noch zu erkennen jene großen Potenzen, die wir im ägyptischen Bewußtseyn als Typhon, Osiris und Horos

erkannten, jene drei Persönlichkeiten, um die sich alles bewegt, von denen die andern Göttern gleichsam nur das Accidentelle sind, das Mitentstehende. — *Brama* ist in der indischen Mythologie der reale Gott, er ist zugestandener Maßen der Gott des Anfangs. Aber dieser ist aus dem indischen Bewußtseyn wie ganz zurückgetreten, so daß er in ihm *nur* noch als Vergangenheit vorkommt, während z. B. in der ägyptischen Mythologie auch der abgeschiedene und nun vergeistigte, zum Osiris gewordene Typhon zwar als Typhon eine Vergangenheit, als Osiris aber eine Gegenwart, der bleibende Gott des höchsten, geistigen Bewußtseyns ist. Von dem indischen Brama müßte man das Gegentheil dessen sagen, was bei Plutarch von dem ägyptischen Typhon gesagt ist. Man müßte von ihm sagen: ἀνῃρέθη, οὐκ ἐκρατήθη, er ist hinweggeräumt aus dem Bewußtseyn, als gegenwärtig verdrängt und hinausgesetzt. Typhon ist noch immer gegenwärtig, Brama aber ist ganz aufgegeben im indischen Bewußtseyn, ein gleichsam verschollener und vergessener Gott, wie daraus erhellt, daß nicht, wie dem Typhon in Aegypten, auch dem Brama noch Heiligthümer in Indien errichtet sind, daß er bild- und tempellos verehrt wird. Er ist der Gott, der alle Bedeutung für die Gegenwart verloren hat. Aber eben an diesem Princip haftet das religiöse Bewußtseyn. Es ist daher eine, zwar der allgemein geltenden Meinung grell entgegenstehende, aber darum nicht minder strenge Wahrheit, daß in der indischen Mythologie, ich sage der Mythologie, das eigentlich religiöse Princip am meisten aufgegeben ist. Jener gänzliche Mangel an Heiligthümern des Brama deutet nicht etwa, wie man ihn zu erklären versucht hat, auf einen früheren reineren Cultus, in welchem Brama als der *an sich* bildlose, absolute Gott verehrt worden wäre, er deutet auf die Schwäche des religiösen Bewußtseyns in Indien, die überall sich zeigt, wo jenes *aller Religion* zu Grunde liegende, in *ihr* eben überwundene und versöhnte (also der Ueberwindung und Versöhnung bedürftige) Princip völlig ignorirt wird. Auch unter uns gibt es eine solche Art religiöser oder christlicher Hindus, die von dem Entgegenstehenden, dem nicht seyn Sollenden und doch Seyenden, nur die Augen abzuwenden wissen, nicht aber seine

Sehnen zu Saiten verwenden, aus denen der Wohlklang vollendeter, durchgeführter Wissenschaft ertönt; in denen eben darum das religiöse Bewußtseyn nur noch als Ahndung, Sehnsucht, unbestimmt und in unsicheren Tönen irrt.

In dem ägyptischen Bewußtseyn verwandelt sich der von der Welt, dem äußeren Seyn, nun wirklich abgeschiedene, der in sich selbst überwundene, aber noch immer festgehaltene Gott, wie wir gesehen haben, in den Gott der Unterwelt, des unsichtbaren Reichs, und ist als dieser eben der Grund des ganzen höheren Bewußtseyns, zu welchem die ägyptische und später auch die griechische Mythologie gelangt ist. Es hängt ganz mit der Aufgegebenheit des indischen Bewußtseyns zusammen, daß *Brama* niemals als Gott der Geisterwelt, als Herrscher über die Abgeschiedenen erwähnt wird, wie der zum milden, wohlwollenden Osiris überwundene Typhon, in Bezug auf welchen noch in der Ptolemäerzeit auf ägyptischen Sarkophagen Freunde Verstorbener ihnen nachrufen: *Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος*: Lebe selig mit dem Osiris! In den zahlreichen wenigstens durch Uebersetzungen und Auszügen bekannten indischen Schriften müßte sich doch irgend eine Spur einer solchen Vorstellung des Brama finden; nur eine einzige dieser Art habe ich bei Creuzer bemerkt, der versichert, die Missionarien wollen davon, daß Brama in der Verehrung der jetzigen Hindus so ganz in den Hintergrund gestellt ist, die Ursache in der herrschenden Meinung finden, als habe Brama nur über die Glückseligkeiten des *andern* Lebens zu verfügen. Dieses soll also nach der Angabe der Missionarien herrschende Meinung in Indien seyn. Nun ist es aber 1) schon sehr auffallend, daß man einem Gott darum keine Verehrung erzeige, weil er über die Seligkeiten des künftigen Lebens zu verfügen hat. Man sollte meinen, ein das gegenwärtige Leben als so unselig empfindendes Volk müßte gerade einem solchen Gott eine vorzügliche Verehrung erweisen, oder es müßte einem solchen Gott doch wenigstens einen *Theil* oder eine Art von Verehrung zuwenden. 2) Dieser ganze Ausdruck Glückseligkeiten des andern Lebens ist nicht recht indisch. Denn der große Theil der Indier, das eigentliche Volk, glaubt allgemein an die Seelenwanderung als ein

unvermeidliches Schicksal, und diese, die ihn in „des Seyns schreckliche Welt", in den Kreis dieses nach seiner Meinung unseligen Seyns immer wieder zurückführt, sieht es nicht als Seligkeit an. Man hört schon an dem Ausdruck „anderes Leben" den christlichen Missionar. 3) Zufolge einer Angabe in Niebuhrs Reise nach Arabien ist es nach dem Glauben der Indier vielmehr Mahadewa, d. h. Schiwa, den wir bald näher werden kennen lernen, und der unter vielen andern Namen auch diesen führt, der für die menschliche Seele nach dem Tod zu sorgen hat. Indem ich nachforschte, woher Creuzer jene Notiz genommen habe, fand ich, daß er sie bloß aus dem Bericht Eines Missionars, nämlich des Engländers Ward, genommen habe, dessen Werk über den gegenwärtigen Zustand der Religion in Indostan auch in Deutschland bekannt geworden ist. Nachdem nun, was Creuzer von Missionarien in der Mehrzahl sagt, auf die Auktorität eines einzigen zurückgeführt ist, glaube ich wohl die Meinung äußern zu dürfen, daß erst die Frage des Missionars einen Braminen oder Pandit (= indischer Gelehrter), der den wahren Grund dieser Ausschließung des Brama von jedem öffentlichen Cultus entweder nicht angeben wollte oder, was wahrscheinlicher ist, nicht konnte, veranlaßte eine Antwort zu geben, wie er sie einem christlichen Missionar angemessen glauben konnte. Wie täuschend und nach den Menschen, die sie vor sich haben, berechnet oft die Antworten dieser Braminen oder Pandits sind, ist hinlänglich bekannt, und hat unter andern Kapitän Wilford zu seinem größten Nachtheil erfahren, dem sie auf seine wißbegierigen Fragen, nachdem sie ihm erst abgelauscht hatten, wo er hinauswollte, ganz nach Wunsch antworteten, so wie er es gern hörte, und sogar in Schriften, die sie ihm vorlegten, Stellen in seinem Sinn verfälschten.

Eine andere Erklärung des Umstands, daß dem Brama in Indien keine Art von öffentlicher Verehrung gewidmet ist, wird darin gesucht: Brama sey der Gott einer anderen, reineren und ursprünglichen, in Indien aber verschwundenen Religion, die nur noch im Gedächtniß des Volks ohne alle wirkliche Anhänglichkeit lebe. Man belegt diese Religion mit dem Namen des reinen Bramaismus, den man mit dem reinen

Cultus der Erzväter, mit der sogenannten Abrahamischen Religion vergleichen wollte (einige mit zufälligen Gleichlauten spielende Gelehrte wollten sogar zwischen den Namen Brama und Abraham selbst einen Bezug sehen und den Abraham als einen Braminen jener reinen Urreligion betrachtet wissen). Dieser Meinung, welche in dem Brama den verdrängten Gott einer ursprünglich reineren, aber durch den späteren ausschweifenden Polytheismus in Vergessenheit gebrachten Religion sucht, widersprechen 1) die Vedas, in denen sich doch Spuren dieser reinen bramanischen Religion finden müßten. Ob dieß der Fall wird sich uns in der Folge zeigen. Es widerspricht dieser Meinung 2) auch Folgendes. Der Gott, durch den eigentlich in dem größten Theil Indiens Brama verdrängt ist, ist Schiwa. Nun wird aber Schiwa nicht gedacht oder vorgestellt als der Gott einer anderen, mit Brama nichts gemein habenden Religion; überall setzt vielmehr Schiwa den Brama voraus, beide werden doch nur als relativ verschiedene Potenzen einer und derselben Religion betrachtet, wie schon die indischen Trimurtibilder zeigen, die beide nicht auf solche Weise vereinigen könnten, wenn sie zwei absolut entgegengesetzte Götter wären, der eine der Gott einer reinen Urreligion, der andere der Gott der ausschweifenden polytheistischen, von der Indien jetzt erfüllt ist.

Ich sehe mich hiedurch von selbst auf die zweite Potenz der indischen Mythologie geführt, welche eben Schiwa ist. Schiwa ist der Gott des allgemeinen Orgiasmus. Wenn im ägyptischen Bewußtseyn noch immer der reale Gott vorherrscht, dieser aber im indischen Bewußtseyn ein verschollener ist, so folgt daraus von selbst, daß das indische ganz dem Schiwa hingegeben ist. Die eigentliche indische Religion ist im Grunde nur Schiwaismus. Indeß herrscht auch über Schiwa großes Mißverständniß. Gemeinhin wird er unbestimmter und allgemeiner Weise als das zerstörende Princip erklärt. Dabei wird aber nicht bestimmt, worauf sich die zerstörende Wirkung beziehe. Man könnte nach diesem Begriff auch wohl Erdbeben, vulkanische Ausbrüche, die Länder und Städte verwüsten, oder Meeresfluthen, die festes Land verschlingen, als Wirkungen des Schiwa ansehen. Aber davon ist die

indische Vorstellung weit entfernt, Wirkungen, welche das ägyptische Bewußtseyn dem Typhon zuschreiben würde, dem Schiwa beizulegen. Gewöhnlich sucht man nun den Schiwa als göttliche Potenz dadurch zu erklären, daß man sagt: in der Natur sey ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen, die Schöpfung werde beständig erneuert; indem die eine untergeht, entsteht eine andere; Schiwa sey also der zerstörende und dadurch immer Neues schaffende Gott. Diese Vorstellung liegt freilich noch der Wahrheit am nächsten, aber die rechte ist sie doch nicht. Ein gänzlicher Mißverstand liegt aber in dem Urtheil Fr. Schlegels, der in seiner Philosophie der Geschichte nicht genug seinen Abscheu darüber ausdrücken kann, daß das indische Bewußtseyn eine zerstörende Urkraft, das Princip des Bösen, den Gott des Todes in die Gottheit selbst aufgenommen habe. Nicht alles Zerstörende ist darum auch gleich böses Princip. Es rühmt sich wohl mancher ein Conservativer zu seyn, als wäre dieß für sich schon etwas Vortreffliches. Es fragt sich aber, was conservirt werden soll. Denn wer das Schlechte oder Verderbliche conserviren wollte, hätte sich dessen nicht zu rühmen. So hier; wenn ein Princip, wo nicht das Böse selbst, doch das der menschlichen Freiheit Widerstrebende verzehrt, so ist es ja selbst eine wohlthätige Kraft, eine Art von gutem Princip. Das nun aber, worauf Schiwa sich unmittelbar bezieht, ist nur Brama. Wir werden also mit Recht sagen: er sey eben der Zerstörer des Brama selbst, wie durch die Form die reine Materie zerstört wird[1]. Diese Annahme, daß sich die zerstörende, d. h. eben negirende Eigenschaft des Schiwa auf den Brama bezieht, ist eine natürliche Folge der ursprünglichen Stellung der Potenzen, nach welcher die zweite immer die negirende der ersten, die dritte die durch diese Negation der ersten vermittelte ist.

Eine dritte Potenz (= der als solche seyende Geist) findet sich nun

[1] Zerstörer — nicht des Brama, wie er jetzt ist, und der allen Widerstand aufgegeben hat, der gleichsam nur noch als widerstandlose Materie des Schiwa existirt, sondern des Brama, wie er im nichtindischen Bewußtseyn war. Die Schädel, die in den Abbildungen des Schiwa in Form einer Schnur seinen Hals umgeben, eben diese sind nur die aneinander gereihten Schädel zerstörter Bramas, d. h. zerstörter früherer Formen des Brama.

allerdings auch im indischen Bewußtseyn. Diese dritte Person der indischen Trias ist Wischnu. Aber diese dritte Potenz ist im indischen Bewußtseyn nur als eine bestrittene Erscheinung. Die Anhänger des Wischnu bilden nur eine Sekte in Indien, die mit den Anhängern des Schiwa in beständigem Streit lebt, und selbst blutige Kämpfe bestanden hat. Nur insofern, nämlich in diesem Gegensatz, wird dann auch der Schiwaismus zur Sekte; denn eigentlich ist er die allgemein herrschende Religion, der das gemeine Volk insbesondere gänzlich ergeben ist. Aber auch von den Anhängern des Wischnu ist Schiwa nicht etwa als ein, wenn auch untergeordneter, Gegenstand der Verehrung zugelassen, sondern sie schließen ihn aus, ebenso wie ihrerseits die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen. Jeder dieser Sekten ist ihr Gott der höchste, aber eben darum auch nur ein einseitiger Gott. Zur wahren All-einheit (obgleich alle Elemente derselben vorhanden sind) kommt es also nicht, sondern Brama wird eigentlich gar nicht verehrt, dieser allein scheint keine Anhänger zu haben (obgleich sich die Braminen oder Brahmanen von ihm nennen; warum und inwiefern dieß, werde ich in der Folge beantworten), Brama also wird eigentlich gar nicht, und von den beiden andern Dejotas (so werden diese drei Persönlichkeiten genannt — deitates — Gottheiten) wird Schiwa und Wischnu jeder besonders, ja der eine im Gegensatz mit dem andern verehrt, so daß, wie gesagt, die Anhänger des einen die des andern ausschließen und verfolgen. Hieraus erhellt also, daß die indische Mythologie in sich wirklich den Moment einer völligen Auflösung und Zersprengung der Einheit und also auch des geistigen Bewußtseyns darstellt. Dieses geistige Bewußtseyn ist in Indien nicht in, sondern außer der Mythologie. Es ist der Polytheismus in der extremsten Gestalt. Denn was einige Freunde Indiens und indischer Weisheit gewöhnlich vorgeben von einem über die drei Dejotas erhabenen Gott, Parabrahma genannt, welcher nun der schlechthin Eine und absolute seyn soll, beruht lediglich auf der Auktorität des bekannten Karmeliter Fra Paulino di St. Bartolomäo, dessen Unzuverläßigkeit hinlänglich bekannt ist. Vielleicht ist sogar das Wort Parabrahma die augenblickliche

Erfindung eines Braminen oder Pandits, dem der Missionar seine drei Götter vorwarf, und der ihn mit diesem leicht zusammengesetzten Wort nur schnell abfertigte. Es ist vorerst überhaupt nicht die Frage, wie etwa indische Philosophie und Theologie jene Zerrissenheit des Bewußtseyns wieder aufzuheben oder zu heilen gesucht habe. Großentheils ist dieß dadurch geschehen, daß sie eben Eine der Dejotas, z. B. den Wischnu mit allen Attributen des höchsten, des all-einigen Gottes auszustatten oder diesen einzelnen zum absoluten zu steigern, zu erweitern gesucht haben.

Ein anderes, was man gewöhnlich anführt, ist, daß in indischen Schriften statt des Masculinums Brahmà (wie es eigentlich ausgesprochen werden muß) das Neutrum Bram, welches τὸ θεῖον, die reine Gottheit selbst, von der die drei Dejotas nur die einzelnen Erscheinungen oder Repräsentanten seyn sollen, gebraucht werde. Von Brahmà ist freilich nicht zu leugnen, daß er nur eine der drei Persönlichkeiten sey, im Bram glaubt man dagegen die absolute Gottheit nachweisen zu können, ja A. W. Schlegel behauptet, 1) das Neutrum sey älter, was wahrscheinlich heißen soll, es komme in sehr alten Schriften vor (aber das beweist nichts; die indische Religion selbst ist älter als alle indischen Schriften), 2) aus dem Gebrauch jenes Neutrums sey der Schluß zu ziehen, daß nicht bloß die Vielgötterei und Mythologie, sondern auch der Anthropomorphismus der indischen Vorstellungen (worunter Schlegel, wie man aus dem Zusammenhang sieht, vorzüglich die Vorstellung Gottes als eines persönlichen versteht) spätere Zuthaten seyen, und der uralte Bramanismus vielmehr die reine Verehrung des göttlichen Wesens gelehrt habe. Das göttliche Wesen ist hier der Gegensatz von dem persönlichen Gott, wie ja auch bei uns Deisten Anstand nehmen von Gott zu sprechen und statt dessen das Göttliche oder die Gottheit sagen, was ihnen ein ganz abstrakter Begriff ist. Nach meinen Ihnen bekannten Grundsätzen kann ich hierin nicht einstimmen. Ich sehe jenes Neutrum als das Nacherfundene einer Philosophie an, von der Art, wie sie sich zum Beispiel in der Bhagwadgita findet, wo dieses Neutrum sehr häufig gebraucht wird, als

eine Auskunft, das Neutrum an die Stelle des verlorenen Gottes zu setzen, der als persönlicher dem Indier allerdings nur ein beschränkter, nur entweder Brama oder Schiwa oder Wischnu ist.

Noch habe ich mich über die Ordnung zu erklären, in welcher ich die drei Dejotas gestellt habe. In den meisten, vielleicht in allen Büchern werden Sie eine andere finden, Wischnu nämlich vor Schiwa, so daß dieser die dritte oder letzte, Wischnu die zweite Person der indischen Trias ist. Allein diese Verschiedenheit der Stellung und der Aufeinanderfolge beruht in der That nur auf einem Mißverstand. Nämlich in Indien selbst stehen sich die Anhänger des Schiwa und Wischnu entgegen; natürlich, daß jene sich weigern, die Superiorität von diesem anzuerkennen, und daß umgekehrt die Anhänger des Wischnu behaupten, dieser sey höher als Schiwa. An einem Ort Indiens selbst, in Perwuttum, findet sich ein Bild, in welchem Brama die Wage hält und Schiwa und Wischnu gegen einander wiegt. Wischnus Schale aber sinkt tief, die des Schiwa steigt hoch in die Luft. So können denn manche wohl den Wischnu auch vor dem Schiwa aufzählen. Wird doch neuerdings von einigen französischen Schriftstellern Brama, weil er allerdings dem Schiwa und Wischnu untergeordnet ist, Brama selbst als eine Emanation des Wischnu, und dieser nicht bloß als der höchste, sondern auch als der erste von den dreien vorgestellt. Allein dieß ist eine völlige Entstellung. Brama bleibt immer der Erste, der Anfang und der Quell, der von dem alles ausgeht, Wischnu ist allerdings der, in den sich alles endet, und der insofern der höchste ist, aber daraus folgt nicht, daß er auch der alles anfangende, und ebensowenig, daß er auch vor Schiwa zu setzen sey.

Zur vollen Rechtfertigung der von uns gewählten Stellung der drei Dejotas, zum Beweis, daß sie von den Denkenden unter den Indiern selbst in dieser Ordnung und Aufeinanderfolge gedacht worden, soll mir aber ein indisches Philosophem dienen, nämlich die Lehre indischer Philosophen von den drei Eigenschaften und Qualitäten, die sie als untrennbar ansehen, deren Zusammenfassung darum Trigunaya genannt wird. Nun wird aber ferner jede der drei Persönlichkeiten

(Brama, Schiwa, Wischnu) einer jener Grundqualitäten parallel gesetzt. Diese drei Qualitäten oder diese drei Regionen, in welche nach jener indischen Lehre alles Daseyn sich scheidet, sind folgende: 1) die Welt der reinen Wahrheit oder des reinen Lichts, 2) die mittlere Region des Scheins und der Täuschung, 3) die Region der Finsterniß; (in dieser Ordnung werden sie gewöhnlich vorgetragen). Unter diesen wird nun die letzte, die Region der Finsterniß, dem Schiwa zugeeignet. Hierauf beruft sich nun unter anderm auch Fr. Schlegel, um nebst der indischen Mythologie auch die indische Philosophie zu schelten, daß sie das grause Princip der Zerstörung und des Verderbens, welches zugleich Princip der Finsterniß sey, seltsamer Weise in das Bild, die Construktion der gesammten Gottheit mit aufgenommen habe. Allein die Sache verhält sich ganz anders. Ein Anhänger der Emanationsvorstellung könnte in jenem Theorem den Sinn finden wollen, aus der Region der reinen Wahrheit sinke die Welt stufenweise durch die Region des Scheins in die der Finsterniß. Der indische Gedanke liegt um vieles tiefer, und es möchte dieser Gelehrte eine Stelle, die auch mir wohl bekannt ist, zwar nicht unrichtig übersetzt, doch unstreitig sehr unrichtig verstanden haben. Es dürfte nicht überflüssig seyn, den wahren Sinn zu erklären.

Allerdings also unterscheidet die Lehre der Vedas, die aber soweit eben schon eine philosophische oder speculative ist, diese schon speculative Lehre also unterscheidet drei Eigenschaften oder Gunas, die sie den drei Dejotas aneignet, Raja, Tama, Satwa.

Die Eigenschaft des Brama ist Raja. Nach W. v. Humboldt sind es Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses, die der Raja angehören. Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet: aber immer ist ihr etwas in die Tiefe und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen Größe der reinen Wesenheit unterscheidet. Die von der Raja Hingerissenen lieben alles Große, Gewaltige, Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, und sind von der Mannichfaltigkeit der Welt, der Wirkung der Maja (Ἀπάτη), befangen. Aus dieser Erklärung erhellt also, daß im Begriff der Raja

auch ein Seyn gedacht wird, aber nicht der Begriff des ruhigen, über sich selbst beruhigten, sondern gleichsam des leidenschaftlichen, in einem gewaltsamen Wollen bestehenden Seyns. Nun aber eben dieses ist das erste Seyn, und das erste Seyn kann, wie ich ausführlich gezeigt habe, kein anderes seyn, als das eines blinden, unmittelbaren und eben darum zugleich heftigen und besinnungslosen Wollens. Inwiefern nun Brama die erste göttliche Gestalt, d. h. diejenige Gestalt der Gottheit ist, durch die sie des unmittelbaren Seyns fähig ist, so begreift es sich, wenn die indische Philosophie sagt: die Eigenschaft des Brama sey Raja. Und wenn dieses erste, dieses unmittelbare Seyn zugleich der Anfang und der Grund alles Schaffens ist, so kann man sagen: Raja sey gleichsam die erste Begier, die Leidenschaft des Schaffens in Brama. Weil nun aber keine Leidenschaft ohne Alteration gedacht werden kann, und das auf solche Art Wollende und demnach Seyende nothwendig zugleich sich selbst ungleich wird, so können wir dieses Seyn auch das bloß scheinbare nennen. So viel von der Eigenschaft der Raja. Brama ist der das bloß scheinbare Seyn wirkende und hervorbringende, das nicht das wahre ist, sondern das seinem Wesen entfremdete.

Die Eigenschaft des Schiwa ist Tama. Dieß bedeutet nun allerdings Dunkel und Finsterniß. Aber sollte dieß nicht, vielleicht selbst im indischen Original schon, nur ein bildlicher Ausdruck seyn, um die negative, die negirende Eigenschaft des Schiwa zu bezeichnen, und sollte daher die wahre Aufeinanderfolge nicht diese seyn? Brama ist der den Schein, das bloße scheinbare Seyn setzende Gott, Schiwa der Zerstörer des Scheins, die Negation des Falschen, des nicht eigentlich seyn sollenden Seyns. Nimmt man diese Erklärung an, daß nämlich die Eigenschaft der Dunkelheit in Schiwa nur seine negirende Eigenschaft bedeute, so hängt nach dieser Ansicht alles wirklich philosophisch zusammen, während man nach der andern Erklärung gar keinen Zusammenhang und Sinn sieht, und doch ist hier von indischen Philosophen die Rede, die an feinem Scharfsinn mit den Philosophen aller Zeiten und Völker wetteifern können. Soll man unter dem Dunkel und der Finsterniß dasjenige verstehen, was selbst noch unter dem Schein ist, so wäre

dieß gar nichts, und könnte, weil es nichts ist, auch nicht producirt und gewirkt werden. Auch wäre, wenn man die Stufenfolge so annähme, a) als unterste Region das was völlig nichts ist, reine Finsterniß, b) als zweite der Schein, c) als dritte (wie wir gleich hören werden) die Wahrheit, ein unmittelbarer Uebergang von Schein zur Wahrheit; — aber ein solcher ist unmöglich; es gibt keinen Uebergang von dem Reich des Scheins in das der Wahrheit als durch Vernichtung des Scheins; durch die dritte oder höchste Eigenschaft, welche dem Wischnu zugeschrieben wird, ist also eine vermittelnde gefordert. Diese mittlere, vermittelnde kann aber nur insofern Dunkelheit oder Finsterniß seyn, inwiefern allerdings, wenn der Schein, das scheinbare Seyn zernichtet wird, zuerst Dunkelheit entsteht, so lange nämlich, bis das höhere, das wahre Seyn aufgegangen ist, oder eine Art von Dämmerung, da das Licht, was den Schein von sich wirft, vergangen und das höhere noch nicht aufgegangen ist. In der That ist Tama = Dämmerung. Also Schiwa Gott der Dämmerung, weil, was nur bis zu ihm, noch nicht bis zur vollen Wahrheit gelangt ist.

Die dritte Guna oder Eigenschaft ist nämlich nach der Vedalehre Satwa, ein Wort, das nach einer Erklärung W. v. Humboldts das Seyn bedeutet, aber, wohl zu merken, das Seyn in dem Sinn, in welchem es frei von allem Mangel, oder, wie er bezeichnender sagt, von allem Nichtseyn, durchaus real ist, und daher in der Erkenntniß zur Wahrheit wird. Inwiefern nun diese dritte Eigenschaft die der dritten Persönlichkeit, des Wischnu, ist, so ist die Aufeinanderfolge ganz die unsern ersten Begriffen gemäße. Nämlich das zuerst Gesetzte ist das nicht als solches (sondern als ein anderes) seyende Wesen. Das Nächstfolgende ist das Wesen im Gegensatz gegen das nicht-als-solches-Seyende. Insofern es Gegensatz des nicht-als-solches, nicht wahrhaft seyenden Wesens ist, soweit ist es zwar an sich das wahrhaft seyende, aber weil es im Gegensatz und in der Wirkung gegen das falsche Seyn auch außer sich selbst gesetzt ist, insofern kann es doch nicht Anspruch machen, das als solches, d. h. das wahrhaft seyende Wesen zu seyn.

Wohl aber wird durch Negation des Scheins, durch Negation des nicht-als solchen gesetzten Wesens das als solches seyende erst möglich und wirklich gesetzt. Dieses Dritte wäre dann das aus der Zerstörung des ersten Erhaltene, insofern käme denn hier der Begriff des Erhaltens herein. Wischnu ist der das wahre Seyn aus dem Schein und aus der Negation desselben Rettende, d. h. Erhaltende. Die Wahrheit kann nicht das Unmittelbare seyn. Denn alles unmittelbare Seyn ist nicht denkbar als in Folge eines Herausgehens des Wesens aus sich selbst, d. h. vermöge eines anders- und sich-ungleich-Werdens, und dennoch muß und soll es zum Seyn kommen. Es bleibt also nichts übrig, als daß das unwahr-Seyende (das im Seyn sich selbst ungleich Seyende) sey. Dieß ist conditio sine qua non des wahren Seyns. Es ist nicht das, was wir wollen, aber es ist der nothwendige, unvermeidliche, unumgängliche Anfang. Das erste Seyn kann nur das täuschende seyn. Aber diesem folgt unmittelbar, jedoch als eine andere, von ihm nothwendig geschiedene Potenz, die das unwahre Seyn wieder aufhebende, es ins Wesen zurückführende, wo es dann erst als das nicht Seyende Ist (gesetzt, befestigt ist), das nicht Seyn — das Wesen — ist ihm zum Seyn geworden. Die Sinnenwelt ist nach der indischen Lehre in der Maja empfangen, d. h. sie ist ihrem letzten Grund nach bloß Illusion, Täuschung, und hat ein bloß chimärisches, vorübergehendes Seyn (Erscheinung). In dem Verhältniß nun, als das unrechte Seyn in ihr überwunden wird, im Verhältniß der Reduktion auf das Wesen, nimmt die Welt Wahrheit wieder an — aber das Seyn aller sinnlichen Dinge bleibt immer ein aus Schein und Wesen, aus Täuschung und Wahrheit Gemischtes und zugleich Gewobenes (Dämmerndes). Allein nicht bloß in diesem Sinn geht Wahrheit aus der Täuschung hervor, sondern, indem das nicht eigentlich Seyende in sein nicht Seyn zurücktritt, wird an seiner Statt das gewisse Wesen als nun erst objektiv, wirklich seyend gesetzt, und auf andere Art als durch diese Vermittlung kann es gar nicht gesetzt werden. Nur aus der zerstörten Täuschung geht die Wahrheit hervor, nämlich die scheinfreie, als solche erkannte, befestigte und nun auch unwiderruflich gesetzte Wahrheit.

Auf diese Art hängt nun also die indische Trias auch philosophisch oder logisch aufs genaueste zusammen, und indem hier dem Wischnu Satwa, das wahre Seyn, in dem nichts mehr von Täuschung ist, zugeeignet ist, so kann ich nicht umhin zu bemerken, daß der Name Wischnu selbst unstreitig mit jener Wurzel zusammenhängt, die in mehreren Sprachen Seyn bedeutet, von der sich selbst das lateinische Est, wie das deutsche Ist herschreibt, im Hebräischen יֵשׁ (Stammwort יָשָׁה), wovon תּוּשִׁיָּה, welches ebenfalls zugleich Wesentlichkeit und Wahrheit bedeutet. Es könnte nicht meine Absicht seyn, die indischen Götternamen aus dem Hebräischen herzuleiten. Solche Ableitungen sind in der That zu eng für den gegenwärtigen Standpunkt der Sprachvergleichung und Sprachforschung. Inzwischen habe ich öfter bei Sanskrit-Gelehrten, die ich alle Ursache hatte für sehr gut unterrichtet zu halten, mich erkundigt, ob die Namen Brama, Schiwa, Wischnu in der indischen Sprache eine Etymologie darbieten, und darauf immer eine verneinende Antwort erhalten. Wenn nun dieß der Fall, so würden die drei Namen einer ältern Formation angehören, als dem Sanskrit, das nach der wahren Chronologie der Sprachbildung im Grunde nicht älter als das Griechische ist — etwa (da hebräische Worte auch im Sanskrit enthalten sind) der hebräischen. Es wäre nicht schwer, in dieser die jenen drei Namen entsprechenden Grundwörter und Grundbegriffe zu erblicken. Oder wäre es nicht wirklich sehr wahrscheinlich, den Namen Brama als Hervorbringers des bloßen Stoffs mit dem hebräischen בָּרָא in Verbindung zu bringen, was ohnerachtet des auch im Hebräischen späterhin schwankenden Sprachgebrauchs doch ursprünglich und in der ältesten Sprache offenbar die Hervorbringung des bloßen Stoffs bedeutet hat? Denn deutlich wird es ja so im Anfang der Genesis gebraucht, wo auf das: Im Anfang schuf, בָּרָא, Gott Himmel und Erde, unmittelbar folgt: die Erde war tohu vabohu d. h. formlose Masse. Der Name Schiwa erinnert aber ebenso bestimmt an jene hebräische Wortfamilie, zu welcher auch יֶשַׁע gehört, und Schiwa wäre demnach der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannichfaltigkeit des Seyns führt. — Man hat neben der Menge von Grund-

wörtern, die das Sanskrit mit dem Griechischen sowie mit den germanischen Sprachen gemein hat, längst auch solche gefunden, die es noch mit dem Hebräischen gemein hat. Der Name der Vedas selbst, der heilige Wissenschaft enthaltenden, von Brama selbst geoffenbarten Bücher, ist ein Beweis davon. Der Name hängt im Indischen mit einem Wort zusammen, das wissen bedeutet, also mit dem hebräischen יָדַע (wovon vêda eine bloße Dialekt-Verschiedenheit ist), sowie dem lateinischen videre, *ειδειν*, eins ist. Demnach gehört auch das deutsche Wissen einer Familie an, die sich aus der Urzeit erhalten. Dieß wollte ich nicht sowohl der gegenwärtigen Untersuchung, als künftiger Erörterung halber anführen. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, wie Schiwa, obgleich die Zerstörung, ja selbst die Tod verhängende Potenz, oder als der das Dunkel in der Erkenntniß durch Vernichtung des Scheins Bewirkende, gleichwohl seinen Platz in der indischen Gottheit haben konnte, ohne daß man deßwegen in jenes Urtheil einzustimmen brauchte, das hierin etwas besonders Dämonisches der indischen Mythologie erkennen wollte.

Es kam darauf an, uns der Stellung und damit der Bedeutung der drei großen Potenzen zu versichern, die sich im indischen Bewußtseyn nur noch als Resultate finden. In Bezug auf diese, auch von Seiten der indischen Philosophie bestätigte Stellung will ich nur noch erwähnen, daß in bildlichen Darstellungen Wischnu im Verhältniß zu Schiwa stets als der jüngere von Gestalt und Antlitz dargestellt ist. Hinsichtlich der Bedeutung will ich anführen, daß in dem kolossalen, 13 Fuß hohen Brustbild in den unterirdischen Felsentempeln auf Elephante, welches schon Niebuhr für eine Darstellung der indischen Trias erklärt, Wischnu mit reichem Haarschmuck (Zeichen der Jugendlichkeit), in der einen Hand eine Blume, in der andern eine dem Granatapfel ähnliche Frucht, an einem Knöchel einen Ring trägt, — die Blume in der einen, die Frucht in der andern Hand bezeichnet ihn als den Gott der Vollendung, wohin auch der Ring gedeutet werden könnte.

Nachdem wir uns der indischen Trias versichert haben, müssen wir bemerken, daß in dieser allein die indische Mythologie nicht besteht.

Bemerken Sie überhaupt, daß es vorerst nur um das Material zu thun ist. Es kommt also jetzt darauf an, auch die übrigen Bestandtheile zu zeigen.

Eine Darstellung der indischen Mythologie ist zum Theil auch darum schwierig, weil man diese dabei als eine wirkliche Einheit voraussetzt. Allein dieselben Momente des mythologischen Processes, die wir zuvor an einzelne Völker vertheilt fanden, scheinen sich unter dem Einen Volk der Indier nur an verschiedene Organe vertheilt zu haben, so daß man sagen kann: es existire in Indien nicht Eine Religion oder Eine Mythologie, sondern wirklich verschiedene Religionen und verschiedene Mythologien, hierin eben liege der tiefste Grund des indischen Kastenunterschieds. Etwas Aehnliches freilich in Griechenland auch. Gewisse verschollene Religionen einer älteren Zeit sind noch in einzelnen Gegenden oder Volkskreisen übrig. Doch kannte Griechenland keine Kasten. In Indien dagegen sind eben durch diesen Unterschied jene Momente gleichsam verewigt. So scheint sich der frühere Moment, den wir in dem allgemeinen Fortschritt durch Urania bezeichneten — jener Moment, wo der zuvor männliche Gott weiblich wird —, dieser Moment scheint sich ganz in der — übrigens in Indien selbst verachteten — Sekte der Saktas niedergelegt zu haben, von der Colebrooke[1] behauptet, daß sie ausschließliche Verehrer der weiblichen Gottheit, nämlich der dem Schiwa entsprechenden weiblichen Gottheit, der Bhavani, seyen. Von dieser Sekte scheinen die Saivas unterschieden zu seyn, von denen gesagt wird, daß sie den Schiwa und die Bhavani zugleich verehren. Die Anhänger jener die weibliche Gottheit ausschließlich verehrenden Sekte sind in Indien selbst in keiner minderen Geringschätzung, als in Griechenland die sogenannten Metragyrten, die Bettelpriester der Kybele, oder die Priester des Zeus Sabazios. Das Auszeichnende der letzten Sekte — der Saivas — ist die ausschweifende Verehrung des Lingam, d. h. des Symbols der vereinigten Zeugungsglieder beider Geschlechter. Insbesondere aber läßt sich aus der alle Vorstellung übersteigenden Schamlosigkeit und Unzüchtigkeit der die Tempelwände in Elephante bedeckenden

[1] Asiat. Res. VII, 281.

Bilder schließen, daß hier der erste Schiwa dargestellt ist, der Schiwa in seiner ersten Erscheinung (wo er dem Dionysos, der der Urania parallel ist, oder dem Zeus Sabazios der Griechen entspricht). Alle früheren Formationen erscheinen daher in der indischen Mythologie noch zugleich mit den spätern, doch diesen untergeordnet. Denn z. B. die Anhänger dieser, vorzüglich der Verehrung des Lingam ergebenen Sekte finden sich ausschließlich nur noch in der untersten Klasse des Volks, den sogenannten Tschandalas. Uebrigens unterscheiden diese sich selbst wieder, wie Colebrooke anführt, nach einem decenten und einem indecenten Cultus, oder, wie sie auch sagen, nach einem Weg rechts und einem Weg links. Der Weg rechts ist der Weg vorwärts, der in einen höhern Moment des mythologischen Processes fortschreitende. Die Anhänger des indecenten Cultus verbergen sich selbst und machen nicht öffentlich Profession von ihrer Lehre (Winkel-Ceremonien), d. h. sie betrachten diese selbst nur als einen Moment der Vergangenheit, den sie festgehalten. Auch diese Sekte, die der Saktas, hat ihre besonderen Bücher; ihre Lehren gründen sich auf die Tantras, die eben darum bei den Anhängern der andern Sekten, besonders bei den Anhängern der Vedas, in großer Verachtung stehen.

Außer diesen Elementen der Vergangenheit, die noch in der indischen Mythologie liegen, muß noch eine andere Formation von Göttern unterschieden werden. Auch hier, bei den indischen, wie wir es früher bei den ägyptischen Göttern gesehen haben, auch hier läuft in den gewöhnlichen Darstellungen alles durcheinander, als ob alles von gleicher Bedeutung und gleicher Behandlung fähig wäre. Allein es ist in dem, was man indische Götterlehre nennt, außer den drei großen Potenzen, die einer höheren Region angehören, noch eine zweite, sehr verschiedene Formation mythologischer Götter zu erkennen. Diese findet sich in den materiellen Göttern, welche noch als wirkliches Erzeugniß des mythologischen Processes betrachtet werden müssen. Diese materiellen Götter sind überall nur gleichsam Ueberbleibsel oder Erzeugnisse des zerstörten, zergehenden, realen Gottes. Brama, der erst ausschließliche Gott, ist als der in die vielen Götter zergehende zertheilte Gott zu

denken, der an seiner Stelle jene materielle Göttervielheit zurückläßt, welche der Gegenstand oder Inhalt des gemeinen Götterglaubens des indischen Volkes ist. Das ausschließliche Princip kann nicht vergehen, ohne an seiner Statt das mannichfaltige, geschiedene Leben in der Gegenwart zurückzulassen. Die Göttervielheit (unterschieden von Vielgötterei [1]) tritt an die Stelle des ausschließlichen Gottes, und ist gleichsam das Signal, das Zeichen seines Verdrängtwerdens. Diese vielen Götter, welche an die Stelle des Brama treten, aber eben darum gleichsam aus dem Stoff desselben gebildet sind, zeigen sich auch in dem Sinn als materielle, daß sie insgesammt als gewissen Theilen der Natur vorstehend oder entsprechend gedacht werden. Wie das Eine und einförmige Seyn in der Natur selbst sich in Regionen theilt und abstuft, so zertheilt sich dem Bewußtseyn in Folge des mythologischen Processes der Eine Gott in eine Schaar von Naturgöttern. Als das Haupt dieser bloß materiellen Götter wird Indra betrachtet, der Gott der oberen Luftregion, des Aethers, der insofern gewöhnlich mit dem griechischen Zeus verglichen wird. Was die übrigen betrifft, so muß ich bemerken, daß zwar allerdings auch in diesen, gleichsam an der Stelle des Brama zurückgebliebenen Göttern ein System, ein Zusammenhang nachzuweisen seyn sollte, wie es sich z. B. in den materiellen Göttern der griechischen Mythologie nachweisen läßt. Allein gerade diese Seite der indischen Mythologie ist sehr vernachlässigt. Unsere Kenntniß der indischen Götterlehre ist hauptsächlich aus Schriften und Werken der höheren, gebildeten Kasten Indiens geschöpft, die sich weniger mit diesen materiellen, als vielmehr mit den höheren, formellen Göttern beschäftigen. In Griechenland, wo kein Kastenunterschied ist, sind jene materiellen Götter allgemeine Götter des griechischen Volks. Noch immer sind uns die epischen Gedichte Indiens weniger als manche doktrinelle Werke bekannt. Wenn wir den Homer nicht hätten, würde es uns auch schwer fallen, den materiellen Polytheismus der Hellenen systematisch darzustellen. Indien hatte keinen Hesiodos. Bei der idealistischen und spiritualistischen Richtung, welche das indische Bewußtseyn

[1] Vgl. die Einleitung in die Philos. der Mythologie, S. 121 ff.

gleich im Entstehen der Mythologie genommen, blieb der materielle Polytheismus vernachlässigt. Die eigentliche Kraft der Mythologie, das Innere derselben, die wahren Triebfedern des Processes liegen außer den materiellen Göttern. Diese sind nur das begleitende Phänomen des untergehenden realen Gottes, des Brama. Schiwa ist der ihn als vergangen setzende, also ist er zugleich der den materiellen Polytheismus bewirkende, der Ursache ist, daß Brama in jene getheilte, untergeordnete Götter auseinander geht, oder den vielen und voneinander verschiedenen Göttern Platz macht. Wischnu ist der, der an die Stelle der untergegangenen realen Einheit die Einheit, aber die höhere, geistige wieder setzt. Es ist ein und derselbe Gott, der als untergehende Einheit Brama ist, als Zerstörer der Einheit Schiwa, als der, welcher die nun gesetzte Mannichfaltigkeit wieder zur Einheit zusammenfaßt, Wischnu. So stellen sich die höheren, verursachenden Götter dar in Bezug auf die materielle Göttervielheit. Der große Haufe, die Masse des indischen Volkes, soweit es nicht den verworfenen Klassen angehört, besteht aus rein materiellen Polytheisten, jenen, welche die Bhagwadgita so oft bezeichnet als den einzelnen Göttern ergeben und ihnen nachlaufend. Diese rein-polytheistischen (nämlich im bloß materiellen Sinn polytheistischen) Indier sind nichts als Schiwiten, die unter dem bloßen Einfluß des Schiwa stehen. Für diese ist Brama ein rein verschollener. Der Name, den die erste Kaste Indiens sich selbst gibt, kann zweierlei bedeuten. Entweder sind die Braminen die an dem Brama Festhaltenden, und ihn eben darum in Wischnu wieder Erkennenden, wieder Findenden, dadurch unterschieden von dem übrigen Volk, das dem materiellen Polytheismus und dem Schiwa allein ergeben ist. Wenn man indeß das eigentliche Verhältniß zu dem Volk in Ueberlegung nimmt, wenn man bedenkt, daß ihr vorzüglichstes Bestreben noch heutzutag darauf gerichtet ist, wie es in früheren Zeiten, namentlich in ihren blutigen Kämpfen gegen den Buddismus darauf gerichtet war, das Volk bei dem Cultus, den Ceremonien und der abergläubischen Verehrung der bloß materiellen Götter zu erhalten, die alle von Brama herstammen, gleichsam aus der Substanz des Brama gebildet sind, wenn

man bemerkt, daß sie selbst den Cultus des Schiwa, der doch immer ein geistiger Gott ist, nicht vorzüglich begünstigen, vielmehr dahin zu streben scheinen, das Volk auf der Stufe des Brama und der Bramagötter zu erhalten, so könnte man wohl geneigt seyn, den Namen, den sie sich selbst geben, auch daher zu leiten.

Doch, um auf die materiellen Götter Indiens zurückzukommen, so läßt sich wohl überhaupt in diesen kein solches deutliches und bestimmtes System nachweisen, wie in den Göttern derselben Art der griechischen Mythologie, weil das indische Bewußtseyn bald diese untergeordneten Götter verließ, und andere höhere Richtungen nahm, namentlich der durch Wischnu bezeichneten folgte. Für den gegenwärtigen Zweck indeß genügt, die drei ganz verschiedenen Formationen in dem, was man gemeiniglich die indische Mythologie nennt, zu unterscheiden, nämlich a) jene Elemente, die sich noch aus der mythologischen Vorzeit Indiens herschreiben, b) jene formellen Götter, Brama, Schiwa, Wischnu, die in Bezug auf die materiellen bloß verursachende Potenzen sind, c) die eigentlich materiellen Götter. Außer diesen drei Seiten der indischen Mythologie ist nun noch eine vierte zu bemerken, durch die sich die indische von allen andern bisherigen Mythologien gänzlich unterscheidet.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die drei Potenzen kommen im indischen Bewußtseyn nur getrennt vor, ohne sich zur wahren All=einheit aufzuheben, die schwächeren Organe fallen ganz dem Schiwa anheim. Der höhere Begriff des besonnenen Gottes kann sich nur im Gegensatz und Kampf mit diesem (dem Schiwa) behaupten — aber weil der Wischnu dem Bewußtseyn ein isolirter, von seinen Voraussetzungen im Bewußtseyn losgerissener, gleichsam in der Luft schwebender ist, kann sich das Bewußtseyn in dieser Höhe nicht behaupten, sondern lenkt wieder ins Materielle um, doch so, daß dieses Materielle, in welches ihm der Gott herabsteigt, nicht als ein ursprüngliches und natürliches, sondern nur als ein angenommenes und zwar freiwillig angenommenes erscheint. Mit Wischnu fängt daher eine ganz neue Formation der indischen Mythologie an, nämlich die Reihe der Incarnationen dieses Wischnu, die der Stoff der sogenannten Puranas, der heiligen Bücher des zweiten Gottes sind, welche Bücher auch eine Art von kanonischer Auktorität haben, aber doch nicht von gleicher Heiligkeit sind wie die Vedas. Ferner sind diese Incarnationen auch die hauptsächliche Grundlage der endlosen epischen Gedichte Indiens, die aber auf Wischnu beschränkt sind. Zwar hat sich in die neuere und neueste Behandlung der indischen Mythologie der Mißverstand eingeschlichen, nach welchem Brama, Schiwa und Wischnu selbst schon als Incarnationen der indischen Gottheit betrachtet werden. Dieß ist ganz falsch. Die Incarnationen sind bloße Untergötter. Creuzer, der überall nur einen formellen oder abstrakten, oder wenigstens einen sehr unbe=

stimmten Begriff des Monotheismus voraussetzt, kann sich diese indische Dreiheit selbst schon nur als Folge einer geschehenen Incarnation darstellen. Allein dieß ist eine ganz willkürliche Interpolation, die der indischen Mythologie selbst fremd ist. Die indische Mythologie kennt zwar z. B. zahlreiche Incarnationen des Wischnu (ich kann nicht sagen Menschwerdungen, denn er incarnirt sich ebensowohl in Thiere), sie nimmt dieser Incarnationen neun, oder, wenn man die noch bevorstehende dazu rechnet, zehn an, aber der schon Incarnirte könnte sich doch nicht noch einmal incarniren. Wischnu ist also eine rein geistige Potenz.

Mit diesem Theil der indischen Göttergeschichte wendet sich der bisherige nothwendige und gesetzmäßige Gang der Mythologie ins Willkürliche und Fabelhafte um, was ganz außerhalb einer wissenschaftlichen Betrachtung liegt. Mir wenigstens war es unmöglich, in den aufeinander folgenden Incarnationen des Wischnu irgend eine Nothwendigkeit zu erkennen. Man fühlt das Gemachte, ja sie erinnern durch ihre Bisarrheit, durch etwas Neckisches, das sie an sich haben, und eine gewisse Fatuität an manche Fabeln der nordischen Mythologie. In den ersten Incarnationen kann man etwa die Absicht erkennen, dem Wischnuismus das höchst mögliche Alter bis vor die Sündfluth zu verschaffen. So groß war und ist zum Theil noch die abergläubische Verehrung für diese Legenden, daß manche z. B. in der ersten ein von dem A. T. unabhängiges Zeugniß für die mosaische Erzählung von der Sündfluth sehen wollen. Indeß die bewährtesten und zur Kritik berufensten Kenner des Sanskrit, wie Wilson, Colebrooke und neuerdings E. Burnouf, haben keinen Anstand gefunden, ihre Meinung zu erklären, daß der Bhagawatpurana wohl erst im zwölften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung geschrieben sey. Da hatte also die christliche Tradition von der Sündfluth wohl Zeit gehabt nach Indien zu kommen, was ja übrigens auch schon vor Christi Geburt lange genug hätte geschehen können. Man kann daher in dieser Erzählung nichts weiter sehen, als den Versuch, den Anfang des Wischnuismus bis in die Zeiten der allgemeinen Fluth zurückzusetzen.

Die folgenden Incarnationen haben einen Bezug auf die Geschichte,

die Kämpfe und den endlichen Sieg des Wischnuismus in Indien. In der sechsten Incarnation tritt Wischnu in der Gestalt eines bescheidenen Braminen auf, um den Uebermuth der Kschetryas, der Kriegerkaste, zu demüthigen; er erscheint mit einer Axt bewaffnet, die ihm Schiwa gegeben hat. Schiwa selbst hilft dadurch mit zu dem Sieg des Wischnu. In dieser Incarnation heißt er Parasu-Rama, zum Unterschied von der weit glänzenderen Erscheinung, die nun folgt. Denn in der siebenten Incarnation ist er auch Rama, aber der Rama *κατ᾽ ἐξοχήν*, oder Sri-Rama. Die Abenteuer und Thaten des Sri-Rama sind nun der Hauptgegenstand der großen epischen Compositionen Indiens, vorzüglich der Ramayana.

Als Sri-Rama ist Wischnu ein jugendlicher Held, geschmückt mit Schönheit und Kraft, Freund der Genüsse, wie der Gefechte, vorausbestimmt zur Herrschaft der Welt, kurz er hat alles, was zu dem Helden einer Epopee im höchsten Sinn gehören mag. Wir sehen also, wie die indische Mythologie durch das von ihr angenommene Mittel der Incarnation zugleich die Möglichkeit des Uebergangs in epische Poesie fand, die ihr sonst gänzlich gefehlt hätte. Denn von den Menschen selbst, ihrem Stand und ihrer Gebrechlichkeit hat das indische Bewußtseyn eine zu geringe und niedergedrückte Meinung, um aus bloßen Menschen Helden epischer Gedichte zu machen. Der Hauptgegenstand des die Thaten des Rama feiernden Heldengedichts ist sein Krieg gegen den König von Lanka oder Ceylon, gegen den er sich mit dem Könige der das Gebirg bewohnenden Affen verbindet, dessen Diener und Feldherr der große Hanumar ist. Die berühmteste, selbst in Sculpturen dargestellte That dieses seltsamen Heeres ist die Brücke, die es über den Meeresarm schlägt, der Ceylon vom festen Land trennt. Nachdem die Brücke aus Felsen erbaut, das Heer darüber gegangen ist, werden zwanzig Schlachten geliefert, bis endlich Rama in der einundzwanzigsten, die eine Hauptschlacht ist, seinen Feind besiegt, ihn umbringt und in den Abgrund stürzt. Auf dem Rückweg bricht das Heer die Brücke wieder ab, von der indeß noch einzelne über dem Wasser hervorragende Felsen sichtbar sind, die noch heutzutag die Brücke des Rama heißen

(die Muhammedaner nennen sie die Adamsbrücke). Auf dem festen Land, an der Ceylon gegenüberliegenden Küste errichtet er einen Tempel dem Schiwa, dessen großer Verehrer der besiegte König von Ceylon gewesen war. Nach seiner Rückkehr nimmt er Besitz von dem früher ihm vorenthaltenen Königreich Ajodja, das er als weiser Gesetzgeber und Volk- und Welt-beglückender König beherrscht, bis er in seinen Himmel (den Viconta) zurückgeht, von wo er noch immer fortfährt über das Glück der Welt zu wachen. Alle Tempel und Monumente Indiens sind von Sculpturen und Gemälden bedeckt, welche diese Thaten des Rama und seiner abenteuerlichen Armee darstellen. Selbst bei öffentlichen Festen, unter Reigen und Chortanz, beim Geräusch kriegerischer Musik sieht man scenische Darstellungen dieser Thaten, wobei die Affen keine geringe Rolle spielen, und zumal der in den Abgrund gestürzte König von Ceylon sich gut ausnehmen soll.

Wenn nun aber Sri-Rama hauptsächlich der Held der epischen Poesie Indiens ist, so ist Krischna, die folgende achte Verkörperung des Wischnu, eine weit mehr der religiösen Entwicklung Indiens angehörige Erscheinung, Krischna ist die höchste geschichtliche Verklärung des Wischnuismus. Man kann behaupten, daß die Wischnulehre in Indien hauptsächlich nur als Krischnalehre existirt. Die Anhänger des Krischna bilden gleichsam in der allgemeinen Kirche Indiens eine besondere herrschende Kirche. Zu der Zeit, als Krischna geboren werden sollte, herrschte über Mathuna der Tyrann Kamsa, dessen Schwester Mutter des Krischna werden sollte. Lange Zeit schon vor seiner Geburt wurde seine Ankunft dem grausamen Tyrannen von Mathuna verkündet, der, um den Erfolg dieser Weissagung zu verhindern, alle Kinder seiner Schwester tödtete. Schon waren sieben getödtet, aber die achte Geburt, Krischna, sollte den Nachstellungen des Tyrannen entzogen werden. Die Art wird auf verschiedene Weise erzählt. Genug, er kam um Mitternacht zur Welt, göttlichen Glanz selbst ausstrahlend, und damit auch seine Eltern erfüllend, denen er selbst den Rath gibt, ihn über das Wasser Yamuna nach dem indischen Schäferlande Gokula zu bringen, um als Sohn eines der Schäfer erzogen zu werden. Hier unter den jungen Schäfern und

Schäferinnen theilte er ihre Spiele und Beschäftigungen, und während er Berge mit einem Finger aufhob, Ungeheuer und Riesen bekämpfte, entzückte er durch die melodischen Töne seiner Leier die ganze Wildniß; wilde Thiere kamen gezähmt herbei, sie zu hören; nicht minder entzückte er die jungen Schäferinnen durch seine Schalkheiten, bis er endlich den Spielen entwachsen, junge Krieger um sich versammelt, mit diesen gegen den tyrannischen Schwesterbruder Kamsa zieht, ihn überwältigt, tödtet und seine Eltern der harten Gefangenschaft entreißt, in der sie von diesem gehalten waren. Seine Hauptrolle als Held spielte er jedoch in dem Kriege zwischen den Kurus und Pandus, welcher der Gegenstand des zweiten großen epischen Gedichts der Indier, des Mahabharata ist. Verschieden sind die Erzählungen von seinem Tode. Die gewöhnlichste jedoch ist, daß er durch einen Pfeil an einen Baum gespießt, auf diese Art am Holze gestorben, von welchem herab er noch alle Uebel voraussagt, die sich im zukünftigen Weltalter im Kali-Yuga über die Erde verbreiten würden. Die außerordentlichen Umstände seiner Geburt, auch der letzte Umstand, sein Tod am Holze, haben beinahe unvermeidlich an analoge Umstände in den evangelischen Erzählungen erinnern müssen. Andere Umstände erinnern fast ebenso bestimmt an Züge der griechischen Mythologie. Was nun die ersten mit Erzählungen der christlichen Evangelien übereinstimmenden Züge betrifft, so wäre es absurd, hier an irgend einen tieferen oder mystischen Zusammenhang zu denken. Denn wie man auch die kirchliche Tradition von der Reise des Apostels Thomas nach Indien beurtheilen möge, so ist doch unbestreitbar, daß die christliche Religion schon in den ersten Jahrhunderten ihres Daseyns in Indien bekannt geworden, und daß namentlich apokryphische Evangeiien nach Indien gekommen sind. Warum sollten die Indier aber nicht für diese ihre Fabeln Züge aus der christlichen Erzählung entlehnt haben, da sie eben dieß mit Zügen der griechischen Mythologie gethan haben? Je zweifelhafter das Alter der sogenannten Puranas, der Schriften, durch welche wir diese Fabeln kennen, in neuerer Zeit geworden ist, so daß wohl niemand wagen würde sie ihrer gegenwärtigen Abfassung nach auch nur bis in die Zeit Alexanders d. Gr. und seines Feldzugs nach

Indien hinaufzurücken, desto weniger läßt sich auf solche Uebereinstimmungen etwas bauen. William Jones hat den Krischna mit dem griechischen Apollo (dem Apollo Nomios) verglichen, der ebenfalls in der Zeit seiner Erniedrigung unter Hirten lebte; in den neun Schäferinnen, die Krischna vorzüglich liebt, wollte er die neun Musen sehen. Der bekannte Pater Paulinus vergleicht den Rama und seine Züge mit den Siegeszügen des Bakchos. Creuzer will in ihm vielmehr ein Vorbild des Herkules finden[1]. Aber je größer und zahlreicher die Uebereinstimmungen wären, desto mehr würden sie nur beweisen, daß diese indischen Fabeln in ihrer jetzigen Form unter dem Einfluß theils christlicher, theils griechischer Vorstellungen sich gebildet haben. Hat man doch in neuerer Zeit sogar die Fabel des Oedipus ihrem ganzen Inhalt nach in Indien gefunden. Vielleicht gibt es noch starkgläubige Seelen, die geneigt sind, auch diese Erzählung, wie die griechische Götterlehre, aus Indien herzuleiten. Einen solchen Glauben kann man denn freilich nicht widerlegen. Ich habe diese Folge von Incarnationen des Wischnu insbesondere aufgezählt, um Ihnen zu zeigen, daß dieser Theil der indischen Fabel für das Innere der indischen Götterlehre ohne Bedeutung ist.

Es gilt vorerst nur ein Bild der indischen Mythologie in ihrer ganzen Verbreitung zu gewinnen. Ich schließe daher an die Incarnationen des Wischnu unmittelbar eine andere Bemerkung an. Die Incarnationen des Wischnu erscheinen gewissermaßen als ein Auswuchs der eigentlichen indischen Mythologie, als etwas, worauf sie durch den natürlichen Proceß nicht geführt worden. Daher kann der Gedanke entstehen, in ihnen die Einwirkung einer dem ursprünglichen Indischen fremden Denkart zu sehen. Dem Buddismus ist die Idee der Incarnation wesentlich, der indischen Mythologie zufällig. Nun aber ist es historisch unzweifelhaft, daß der Buddismus geraume Zeit in Indien existirt hat, ehe er in einem blutigen Kampf, dessen eigentliche, so spät erst zur Wirkung gekommene Ursache verborgen ist, aus der ganzen indischen Halbinsel verdrängt worden. Nichts natürlicher also als anzunehmen,

[1] A. a. O. I, 623.

es sey der Buddismus jene fremde Einwirkung, welche die indische Mythologie von dem Ziel ihrer natürlichen Entwicklung abgelenkt, ihr das Fremdartige mitgetheilt habe, das wir schon in den Legenden von Wischnu bemerken konnten, besonders jene Lehre von guten und bösen Geistern und einem Kampf des guten und bösen Princips. Aber indem wir den Buddismus nennen, haben wir in der That das größte Räthsel in der Geschichte der indischen Bildung berührt, und an dem bis jetzt fast alle Erklärungsversuche gescheitert sind. Was ist der Buddismus? Dieß kann heißen: 1) Was ist er seinem Inhalt nach? Die Antwort scheint nicht schwer. Eine pantheistische Lehre. Aber bei der Unbestimmtheit des Begriffs von Pantheismus, unter dem höchst Verschiedenes begriffen zu werden pflegt, ist damit nichts gesagt. Die Frage kann 2) historisch gemeint seyn. Ist a) der Buddismus etwa dem Bramanismus vorausgegangen, und hat sich dieser vielleicht erst durch eine Zersplitterung einer ursprünglichen, in Indien einheimischen Buddalehre gebildet? Bekanntlich ist auch dieß behauptet worden. Oder b) ist der Buddismus nach dem Bramanismus entstanden, entweder aa) aus den mystischen, einer pantheistischen Lehre sich nähernden Theilen der Vedas selbst? oder bb) aus jenem bis zum höchsten Spiritualismus gesteigerten Wischnuismus, wie er namentlich in der berührten Bhagwadgita, oder cc) aus einem der philosophischen Systeme Indiens, und war er vielleicht ursprünglich überhaupt nur eine philosophische Lehre, die sich in Indien an die Stelle der öffentlich geltenden Religion zu setzen gesucht hat? Keiner dieser Meinungen hat es an Anhängern und Vertheidigern gefehlt. Möglich, daß keine von ihnen die wahre ist. Aber um über sie zu entscheiden, werden wir Kenntniß zu nehmen haben von den mystischen Theilen der Vedas, von den verschiedenen philosophischen Schulen Indiens, sowie von der speculativen Lehre, zu der sich der ausgebildete Wischnuismus erhoben hat.

Also zuerst von dem mystischen oder theosophischen System der Vedas. Wie sollten wir aber von diesem reden können, ohne zuvor die Vedas im Allgemeinen kennen gelernt zu haben? Zuerst also von den Vedas.

Man versteht unter den Vedas überhaupt die vorzugsweise heiligen Bücher Indiens, welche selbst zu lesen nur den Braminen verstattet ist. Die nächstfolgenden Klassen dürfen sie nur lesen hören, den untersten Klassen ist auch dieses versagt. Dadurch waren die Vedas in Indien selbst neuerer Zeit so unbekannt geworden, daß man noch zu Sonnerats Zeiten zweifelhaft von ihrer Existenz sprach und der mehrmals erwähnte Paulino di St. Bartolomeo sich sogar über diejenigen lustig machte, welche sich schmeicheln die Vedas wirklich zu finden. Obgleich sie nun aber seit längerer Zeit gefunden sind, und vollständige Exemplare derselben in Europa existiren, sind sie darum doch noch immer ein von vielen Seiten verschlossenes Buch. Auch die übrigens höchst verdienstvolle Arbeit des größten Kenners der indischen Literatur, des berühmten Colebrooke, dessen Abhandlung in den Asiatik Researches den ersten deutlichen Begriff wenigstens von der Zusammensetzung dieser Bücher und ihrem Inhalt im Allgemeinen gegeben hat, läßt für den deutschen Forscher noch vieles zu wünschen übrig. Was durch die späteren Bemühungen des zu früh verstorbenen Rosen und mehrerer anderer jüngerer Männer, die sich jetzt der Herausgabe und Erklärung der Vedas zugewendet, gewonnen worden, läßt sich noch nicht mit Klarheit übersehen. Noch Colebrooke schien eine vollkommene Uebertragung nicht für möglich zu halten. Die Sprache, in welcher ein großer Theil der Vedas verfaßt ist, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die von der Art sind, daß, wie man versichert, unter den heutigen Braminen selbst nicht viele sind, die sich rühmen können diese Bücher auch nur von Seiten der Sprache vollständig zu verstehen. Noch größer sind die Schwierigkeiten des Inhalts, die man ohne besondere philosophische Weihe selbst mit Hülfe der indischen Commentare, die selbst wieder Commentare bedurften und zum Theil auch erhalten haben, nicht zu überwinden hoffen dürfte. Der älteste dieser Commentare ist ein Theil der Vedas selbst und daher gleich unverständlich mit diesen. Der berühmteste ist der von Sankara. Dieser scheint sich vorzüglich nur auf die philosophischen oder theosophischen Theile der Vedas zu beziehen. Wenn wir indeß vorerst darauf Verzicht leisten müssen, über

alle Theile der Vedas, ihren Zusammenhang, ihr relatives Alter u. s. w. ein vollkommenes Urtheil zu fällen, so sind doch schon die von Colebrooke und einigen andern an die Hand gegebenen Kenntnisse, wenn sie mit unbefangenem Sinn und gehöriger Kritik angewendet werden, hinreichend, ein Urtheil über sie im Ganzen zu fällen und im Allgemeinen wenigstens außer Zweifel zu setzen: 1) daß die Vedas eine Composition oder Sammlung sind, die Theile aus sehr verschiedenen Zeitaltern in sich vereinigen. Nach der Erzählung der Indier selbst sind zwar die Original-Vedas von Brama geoffenbart, aber zuerst von Mund zu Mund fortgepflanzt worden, bis zu der Zeit, wo Vyasa (der selbst als eine der Incarnationen des Brama vorgestellt wird) sie sammelte und in Bücher theilte, aufschrieb und daher auch Veda-Vyasa genannt wird. W. Jones rückt die Vedas bis nahe an die Zeiten der Sündfluth zurück; er denkt sie sich geschrieben noch geraume Zeit vorher, ehe Moses die Kinder Israel aus Aegypten führte. Es mögen einzelne Bruchstücke in den Vedas seyn, die in ein sehr hohes Alter zurückgehen; was aber die Sammlung selbst betrifft, so glaube ich Beweise anführen zu können, aus welchen erhellt, daß sie nur eben vor den Fabeln von Rama und Krischna und ihrer Verbreitung abgeschlossen worden.

Nicht weniger als man über das Alter übertriebene Meinungen gehegt hat, würde man sich 2) täuschen, wenn man glaubte, aus den Vedas als einer lautern Quelle eine richtige Kenntniß des eigentlichen Systems der Braminen schöpfen zu können. Denn theils irrt man schon, wenn man überhaupt voraussetzt, daß es ein allgemeines System der bramanischen Religion gebe. Wäre dieß, so müßten alle Braminen übereinstimmen, während sie in ihren philosophischen und systematischen Aeußerungen dieselbe Verschiedenheit zeigen, wie die Philosophen anderer Nationen. Die Vedas sind aber gerade in dieser Hinsicht so wenig entscheidend, daß kein Bramine in Verlegenheit ist, für seine von andern abweichende Meinung oder Lehre bestätigende Zeugnisse in den Vedas zu finden. Es geht überhaupt kein Gesammtsinn durch die Bücher hindurch, und auch jenes mystische oder theosophische System, von dem vorläufig die Rede war, ist nur das System eines

Theils der Vedas, nicht etwa ein System, nach dem sie in allen ihren Theilen construirt oder gebildet wären. Noch weniger darf man sich vorstellen, in ihnen etwa eine Quelle der indischen Mythologie zu besitzen, oder ein Monument, aus dem man irgend etwas über den Ursprung der indischen Religion lernen könnte. Die Vedas setzen in einem großen Theil ihres Inhalts die mythologische Religion Indiens schon voraus; über den mythologischen Proceß, durch den diese entstanden, können sie also nichts lehren.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir zur Betrachtung der einzelnen Theile fortgehen, aus denen die Vedas zusammengesetzt sind. — Die gegenwärtige Eintheilung soll sich von Veda-Vyasa herschreiben. Er soll die indische heilige Schrift in die vier Theile getheilt haben, die sie noch jetzt hat und die auch die vier Vedas genannt werden, nämlich 1) in den Rich-Veda, 2) in den Yajour-Veda, 3) den Saman-Veda. Der vierte wird Atharvan genannt. Menus Gesetzbuch, angenommener Maßen das nächst älteste nach den Vedas, kennt indeß bloß drei Vedas. Menu spielt auf den vierten, den Atharvan, nur an, ohne ihn Veda zu nennen. Erst die Puranas, welche die eigentlichen Legenden der indischen Mythologie enthalten, citiren immer vier Vedas, aber das Alter einiger derselben, wie Creuzer sagt, ich glaube wir dürfen wohl sagen, aller Puranas, ist mehr als zweifelhaft, obgleich sie sich selbst als Theile eines fünften Vedas geben.

Was die innere Eintheilung der Vedas betrifft, so besteht jeder einzelne Veda 1) aus einer Sammlung von Gebeten oder Anrufungen, Mantras genannt; man könnte sie auch als Hymnen an verschiedene Gottheiten bezeichnen. Dieser Theil jedes Vedas, der die Mantras enthält, heißt Sanhità. Der zweite Theil jedes Vedas heißt Brahmana. Dieser enthält hauptsächlich Vorschriften, welche gewisse religiöse Pflichten einschärfen. Der dritte Theil jedes Vedas ist die sogenannte Vedanta, d. h. der wissenschaftliche Theil; er besteht in Abhandlungen, die Upanischads genannt werden, ein Wort, das Sankara und die vorzüglichsten Commentatoren durch göttliche Wissenschaft, Wissenschaft von Gott — Theosophie — erklären. Doch ist das mit den drei

Theilen nicht so genau zu nehmen. Denn einige Upanischads finden sich auch bei den Brahmanas, d. h. in dem zweiten Theil; ein Upanischad ist sogar Theil einer Sanhitâ, nur die meisten existiren als abgesonderte Theile.

In Bezug auf den ersten Theil, die sogenannten Mantras, habe ich nur Eine Bemerkung zu machen, zu welcher eine Angabe Colebrookes Veranlassung gibt. Er sagt, der erste der Vedas (also der Rich-Veda) fange an mit zahlreichen Hymnen oder mit enkomiastischen, zugleich in Versen abgefaßten Anrufungen, die unter mancherlei Namen und Beinamen doch vorzüglich an Gegenstände der Natur, an das Firmament, an das Feuer, die Sonne, die Luft, an den Luftkreis, die Erde, selbst an einzelne Constellationen gerichtet seyen. Da hiebei doch übrigens von Namen und Beinamen die Rede ist, so scheint es, diese Anrufungen seyen nicht an jene Naturgegenstände unmittelbar, sondern gleichwohl an Götter gerichtet, in denen nur Colebrooke Naturgegenstände erkennt. Wären sie aber unmittelbare Anrufungen der Sonne und Elemente, so würde auch dann nur in gewissem Sinne daraus folgen, was Colebrooke daraus folgern will, nämlich daß ursprünglich zwischen dem Indus und Ganges eine der altpersischen, ebenfalls auf den Himmel und die Elemente sich beziehende, analoge Religion geherrscht habe, womit Colebrooke eigentlich sagen will, daß das Volk der Hindu ursprünglich einer solchen, der persischen ähnlichen Religion zugethan gewesen sey. Allein nach unserm oft wiederholten Grundsatz ist der Indier doch erst Indier mit seiner Mythologie. Der Indier und seine besondere Mythologie, die ihn erst zu diesem bestimmten Volke macht, treten zugleich miteinander aus der allgemeinen Vergangenheit hervor. Unstreitig hat auch der Indier jenen Moment des reinen Zabismus mit erlebt, aber als Theil der allgemeinen Menschheit, nicht als Indier. Wären also jene Anrufungen unmittelbar an den Himmel, die Sonne u. s. w. gerichtet, so würde daraus nur folgen, daß diese Theile der Vedas nicht indischen Ursprungs sind. Nichts verhindert uns, bei der offenbaren Zusammengesetztheit der Vedas und bei den offenbaren Widersprüchen, die sich zwischen den verschiedenen Theilen derselben finden, anzunehmen, daß sie ein zwar in Indien gesammeltes, aber darum

keineswegs ein speciell indisches, sondern ein allgemeines Religionsbuch sind, in das die Sammler alles, was ihnen aus der Vorzeit in religiöser Hinsicht der Erhaltung würdig schien, aufnahmen. Der Werth der Vedas würde dadurch nicht verringert, sondern im Gegentheil nur erhöht. Colebrooke geht noch weiter, und nachdem er aus jenen Anrufungen von Gestirnen u. s. w. auf die Existenz einer astralen Urreligion in Indien geschlossen, benutzt er drei Verzeichnisse von Götternamen, die sich in dem den Vedas beigegebenen Glossarium finden, das von gleichem Alter wenigstens mit der Sammlung seyn soll. Hier, sagt er, seyen die Namen so abgetheilt, daß das erste Verzeichniß lauter Namen von Göttern enthalten, welche als synonym erklärt werden mit dem Feuer, das zweite solche mit der Luft, das dritte solche, die mit der Sonne gleich bedeutend seyen. Hier sieht man ja aber deutlich, daß nur von einer Erklärung jener Götternamen die Rede ist. Ferner beruft sich Colebrooke auf einen andern Theil des Glossariums (den Index), wo ausdrücklich gesagt werde, daß nur drei Götter seyen, und auf eine andere Stelle, welche ebenfalls besage, daß der Götter nur drei seyen, die nur nach ihren verschiedenen Wirkungen verschieden benannt werden, und daß auch diese drei zurückzuführen seyen auf Einen, genannt Mahanatma, die große Seele. Auf diese drei Punkte beruft sich also Colebrooke, um das Resultat zu begründen, daß die alte Hindureligion nur Einen Gott anerkannt habe, und nur etwa darin unlauter gewesen sey, daß sie das Geschöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterschieden habe.

Was nun aber jene Angabe des Glossariums der Vedas betrifft, so kann man auch in Griechenland frühzeitig solche Erklärungen antreffen, wo ächt mythologische Gottheiten als bloße Elemente erklärt werden, und man kann in denselben, weit entfernt ein historisches Zeugniß, vielmehr nur ein Bestreben erkennen, jene Menge von Göttern, die in den überlieferten Mantras angerufen werden, und deren der Verstand schon sich zu schämen anfängt, auf wenige Hauptpotenzen zurückzuführen, um sie dem Verstand annehmlicher zu machen. Was insbesondere den Index betrifft, der versichert, daß diese drei Götter wieder in Eine

Gottheit sich auflösen, Mahanatma genannt, so könnte man zwar allenfalls zugeben, daß dieser Index zugleich mit den Vedas, d. h. mit der Sammlung dieser Schriften, niedergeschrieben worden. Aber daraus würde nicht folgen, daß er den einzelnen Theilen dieser Sammlung selbst gleichzeitig erachtet werden könne, gleichwie die jüdische Masora wohl etwa dem gesammelten Kanon der alttestamentlichen Bücher gleichzeitig seyn könnte, darum aber nicht jedem einzelnen Buch, z. B. dem Pentateuch oder den einzelnen Psalmen. Im Gegentheil, die Aengstlichkeit selbst, mit der man für die Authenticität des Textes besorgt war, ebensowohl als die Beschaffenheit des zur Sicherung desselben angewendeten Mittels, diese Art jüdischer Sylben- und Buchstabenzählerei zeigt, wie verhältnißmäßig späten Ursprungs dieser Index und also auch die mit ihm geschehene Sammlung der Vedas sey, und wie wenig dieser Index angeführt werden könne, um über die Beschaffenheit der ältesten Religion Indiens ein gültiges Zeugniß abzulegen. Wenn Colebrooke auf jene Reduction von zuerst angenommenen drei Gottheiten auf die Eine, Mahanatma genannte, einen Beweis gründen will, daß die älteste Religion Indiens Einen Schöpfer geglaubt habe, so müßte Colebrooke auch den dem Schöpfer angeblich beigelegten Namen für eben so alt annehmen. Nun ist dieß aber erstens nicht einmal ein Name: das Wort bedeutet die große Seele, zusammengesetzt aus maha, groß (wie in Mahabharata, was der große Bharata heißt), und aus Atma, das dem lateinischen anima, dem deutschen Athem entspricht, also die Seele bedeutet. Dieß wird ungefähr ebenso viel seyn, als was griechische Philosophen die Weltseele genannt haben. Dieß ist also ein philosophischer Begriff. Man sieht daher, daß auch jene Bemerkung des Index bereits eine gelehrte und philosophische ist und nicht als ein historisches Zeugniß sich betrachten läßt. Wie könnte man einen solchen Begriff, den Begriff Weltseele, für älter halten als die Namen Brama, Schiwa, Wischnu, für die es in der indischen Sprache keine Etymologie gibt? Es ist ein vergeblicher Versuch, irgend etwas vor diesen drei Dejotas in Indien nachzuweisen. Mit diesen fing das indische Bewußtseyn als solches an.

Ich muß noch erwähnen, was Colebrooke selbst bemerkt, daß diese Gebete und die mit ihnen verbundenen Vorschriften heutzutag in Indien außer allem Gebrauch und völlig obsolet sind. Allein Colebrooke hätte meines Erachtens zuerst beweisen müssen, daß sie jemals wirklich im Gebrauch gewesen sind. Da dieß sich nicht erweisen läßt, so ist ebensowohl verstattet anzunehmen, daß jene Anrufungen, ebenso wie die Ceremonien, auf welche sie sich zu beziehen scheinen, niemals einen wesentlichen Theil des Cultus in Indien ausgemacht haben, daß diese Sanhitàs, diese Sammlungen von Gebeten, bloß als eine Sammlung anzusehen sind, welche die Braminen zum Theil in anderer als religiöser Absicht veranstalteten, wie denn überhaupt die Vedas ursprünglich mehr einer Sammlung von wissenschaftlich gelehrter als von religiöser Bedeutung ähnlich sehen, wohin ja auch der Name deutet. Die Fundamente der indischen Religion sind in dem indischen Volksbewußtseyn selbst zu suchen. Man hat Unrecht, die Vedas Fundamentalbücher der indischen Religion zu nennen, da sie für die verschiedensten Systeme der Braminen Belege enthalten. Aus dem Umstand, daß man früher sogar an der Existenz der Vedas zweifeln konnte, erhellt wohl auch, wie wenig Oeffentlichkeit und Einfluß auf die wirklichen religiösen Gebräuche des heutigen Indiens sie ausüben, und es ist kein Grund zu denken, daß es im älteren Indien in dieser Hinsicht anders ausgesehen habe. Daß Rama und Krischna so wenig als Budda in den Vedas erwähnt werden[1], kann man sich, was die ersten betrifft, daraus erklären, daß, wenn nicht die Sammlung, doch wenigstens die einzelnen Theile der Vedas älter sind als jene Ausartungen des Wischnuismus. Ueber das verhältnißmäßige Alter der Vedas läßt sich aus dem Stillschweigen über Budda um so weniger etwas schließen, als alle unter dem mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß der Braminenkaste entstandenen Bücher ein höchst befremdliches Stillschweigen über Budda beobachten. Am wenigsten aber ließe sich aus diesem Umstand auf eine frühere reinere Religion Indiens schließen, wenn auch etwa auf eine frühere reinere Religion

[1] Anspielungen auf die Legenden von Rama und Krischna gibt Colebrooke selbst zu.

überhaupt. Ich habe schon als wahrscheinlich erklärt, daß die Vedas auch exotische, außerindische Bestandtheile enthalten. Diese Vermuthung wird beinahe außer Zweifel gesetzt durch den Hymnus auf das Wort, der das Wort in dem hohen Sinn verherrlicht, den es nur in dem Zendavesta hat. In dem von Colebrooke übersetzten und mitgetheilten Hymnus sagt es von sich selbst: „Ich trage beides, die Sonne und den Ocean, das Firmament und das Feuer, ich bin die Königin, die Wohl ertheilt, die Besitzerin der Kenntniß, die erste von denen, die Verehrung verdienen, allgemein, überall gegenwärtig, alle Dinge durchwandelnd. Wer Nahrung genießt durch mich, wer sieht, wer athmet, oder wer hört durch mich, aber mich nicht erkennt, ist verloren. Ich mache stark, wen ich erwähle, ich mache ihn Brama, heilig und weise. Urheberin aller Dinge gehe ich vorüber wie die kühle Seeluft; ich bin aber über diesem Himmel, über dieser Erde und was das große Eine ist, bin ich". Wer von Ihnen je einen Blick in den Zendavesta geworfen hat, wird sich, den Namen Brama abgerechnet, vorstellen können, hier eine Stelle aus den Zendbüchern gehört zu haben. In den Zendbüchern spielt das Wort (Honover) eine ganz den eben gehörten Prädicaten angemessene und so bedeutende Rolle, daß es Theologen gegeben, die von diesem Wort das Zendavesta den Logos des Johannes ableiten wollten, das sie nur aufgegeben zu haben scheinen, weil ihnen der Philonische näher lag.

Sonst weiß Colebrooke von keiner Stelle der Vedas oder einer andern indischen Schrift, worin das Wort in dieser sublimen Bedeutung vorkäme. Es ist ein den indischen Urkunden und der ganzen indischen Philosophie sonst völlig fremder Begriff. Ich glaube also diese Stelle allein schon als Beweis anführen zu dürfen, daß in die Vedas aus verschiedenen Quellen her ganz Verschiedenes zusammengeleitet worden ist. Damit stimmt eine Aeußerung der Bhagwadgita, die sich überhaupt sehr frei über die Vedas äußert, wörtlich überein. „Zu wie vielerlei Gebrauch ein Brunnen dient mit seinen überall her zusammenfließenden Wassern, zu ebenso vielerlei können einem verständigen Theologen die heiligen Bücher dienen". Es wird also damit

ausgedrückt, daß nicht alles in den Vedas von gleichem Werth, gleicher Bedeutung sey. Ich sehe mich daher auf die Behauptung zurückgeführt, daß die Vedas mehr ein allgemeines als ein specielles indisches Religionsbuch sind, und in das die ersten Sammler alles zusammentrugen, was ihnen von religiösen Gebräuchen oder Ceremonien (auch außer- d. h. vorindischen) bekannt wurde und der Erhaltung werth schien, so daß wir also auch aus keiner der aufgenommenen Mantras ohne anderweitige Beweise auf die entsprechende Idee derselben, als eine indische oder zum indischen Religionssystem gehörige, mit Sicherheit schließen dürfen. Wenn man sich einen bestimmten Zweck oder eine bestimmte Vorstellung denken will, mit welcher die Braminen diese Schriften gesammelt haben (denn den Braminen müssen wir doch wohl die Sammlung zuschreiben), so kann man, da sie die Sammlung nicht dem Volk bestimmten, fast nur einen gelehrten Zweck voraussetzen. Es konnte ihnen also auch dabei nicht bloß um eine ausschließliche indische Sammlung zu thun seyn.

So viel über die sogenannten Mantras, den ersten Theil jeder Veda. Der zweite Theil, die sogenannten Brahmanas, enthalten Anleitungen zu religiösen Gebräuchen, über die nichts zu erwähnen ist, als daß auch diese Gebräuche großentheils obsolet — veraltet — seyn sollen. Allein ich muß hier die obige Bemerkung wiederholen; faktisch ist nur, daß diese Ritus in Indien heutzutage nicht bemerkt werden; allein aus den Stellen der Vedas folgt nicht nothwendig, daß sie zu irgend einer Zeit im eigentlichen Indien einheimisch waren.

Der Haupttheil der Vedas aber, um den es uns hier behufs unserer Untersuchung besonders zu thun ist, sind nun die theologischen und philosophischen Lehrstücke, die sogenannten Upanischads, ein Wort, das näher erklärt, bedeutet: was darüber (wahrscheinlich über das bloß Rituelle) hinaus ist. Transcendente Wissenschaft ist der Inhalt dieses Theils der Vedas. Gott, Welt, Seele sind die eigentlichen Gegenstände derselben. Lange Zeit war nur ein einziger Upanischad (der zum ersten Theil des Yajour-Vedas gehörige) durch eine Uebersetzung bekannt, die sich in W. Jones Werken findet. Der bekannte Bramine Ram-Mohan-Roy,

der vor noch nicht langer Zeit in England gestorben ist, hat zwar die vier Upanischads ins Englische übersetzt. In dem Journal Asiatique habe ich die gelegentliche Bemerkung gefunden, daß die Uebersetzung des Braminen verglichen mit der Uebersetzung, die Jones von Einem Upanischad gegeben hat, große Abkürzungen zeige. Ich fürchte fast, daß diese Abkürzungen im System dieses Braminen gewesen seyen, der nämlich zwar den idololatrischen Cultus Indiens verwarf, aber statt dessen einen reinen Theismus geltend machen wollte, von dem er zugleich behauptete, er sey das ursprüngliche indische System, das nur in der Folge verfälscht und verdorben worden sey, sowie er auch nur für einen Theil des Christenthums sich erklärte, nämlich für die bloße Moral, mit Beiseitsetzung alles Historischen. Es ist gleichwohl Schade, daß dieser Bramine nicht nach Deutschland gekommen ist, wo er bei manchen unserer rationalistischen Generalsuperintendenten und Pastoren eine wahrhaft brüderliche Aufnahme insofern gefunden hätte, als er — wie diese sich Mühe gaben, zu beweisen, daß das Christenthum und das Neue Testament bloße Vernunftreligion enthalte, so sich bemühte, in den Vedas und andern Quellen indischer Religion einen reinen Theismus nachzuweisen. Unter diesen Umständen mußte man freilich die von Anquetil du Perron herausgegebene Upnechat als einen großen Fund betrachten. Anquetil du Perron ist derselbe, welchem Europa auch die Entdeckung und die erste Kenntniß der Zendbücher verdankt. Mit der Upnechat hat es aber kürzlich folgende Bewandtniß. Im Jahre der Hedschra 1050, also im J. Ch. 1640, reiste ein persischer Prinz, Bruder des bekannten Großmoguls oder Kaisers Aurengzeb in das schöne Land Kaschemir, um mystische Bücher zu sammeln und sich über die Lehre von der Vereinigung mit Gott näher zu unterrichten, die im Koran nur dunkel enthalten und unter den Anhängern des Islam fast unbekannt sey. Er verschaffte sich also die göttlichen Bücher, namentlich das Gesetz Mosis, die Psalmen Davids und die vier Evangelien. Allein er fand darin nichts, was ihm klar genug schien; er wandte sich also zu den Indiern, unter denen, wie er gehört hatte, eine alte Kaste in dem Besitz gewisser heiliger Bücher sey, die die wahre Lehre von diesem

Geheimniß enthalten, mit Gott Eins zu werden. Nachdem er diese Bücher, die Vedas, sich verschafft, faßte er den Entschluß, die mystischen Theile derselben ins Persische übersetzen zu lassen, damit auch die Anhänger des Islam einen Zugang zu diesem großen Schatz erhalten, und er ließ zu diesem Ende von Benares nach Delhi Pandits und Sanyasis kommen (ein Sanyasi heißt in Indien ein solcher, der sich von allem, nämlich von allem Geschöpflichen losgemacht hat; die Sanyasis werden betrachtet als die im höchsten Grad jener Vereinigung mit Gott Stehenden): durch diese also ließ er Wort für Wort die Upnechat, d. h. denjenigen Theil der Vedas übersetzen der die Upanischads enthält. In diesem Sinn ist also die Upnechat ein Auszug aus den Vedas. Eine Abschrift dieser persischen Uebersetzung brachte Anquetil du Perron nach Europa, und nach verschiedenen Versuchen, eine treue Uebersetzung ins Französische zu verfertigen, entschloß er sich zu einer wörtlichen lateinischen, die man etwa mit den Interlinearversionen hebräischer Texte vergleichen könnte. Sie begreifen leicht, daß bei solcher Wörtlichkeit das Lateinische der Uebersetzung nur ein sehr unverständliches seyn kann. Hätte indeß Anquetil du Perron eine Uebersetzung in gutem Latein zu geben gesucht, so hätte er diese nur seiner Einsicht gemäß geben können. Indem er Wort für Wort übersetzt, überläßt er uns selbst, den tiefen und dialektischen Sinn mancher Stellen und Ausdrücke zu finden. Eine Hauptfrage ist freilich, wie weit man sich auf die Treue der persischen Uebertragung verlassen könne, die Anquetil vor Augen hatte. Nach Versicherung eines Franzosen, der die oben erwähnten Uebersetzungen von Ram-Mohan-Roy vor Augen hatte, und sie mit Anquetils Text verglich, hat sich zum Nachtheil der persischen Bearbeitung weiter nichts gezeigt, als daß sie ungebührlich paraphrasire und Ausdrücke und Dogmen muselmännischer Theosophen mit aufgenommen habe, die man jedoch leicht unterscheide. Am frühesten und am meisten ist wohl Anquetils Arbeit von deutschen Gelehrten benutzt worden. Doch weniger in historischer als philosophischer Hinsicht. Denn nach der neueren Wendung der Philosophie wurden auch orientalische Schriften von manchen ebenso etwa wie die Schriften

J. Böhmes und anderer occidentalischer Mystiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt, aus denen man die höhere Wissenschaft selbst zu schöpfen können meinte.

Sie haben aus den bisherigen historischen Angaben abnehmen können, wohin eigentlich die mystischen Theile der Vedas zielen. Ihre höchste Absicht ist, Unification des menschlichen Wesens mit Gott. Für eine oberflächliche Betrachtung mag es auf den ersten Blick auffallend seyn, unter einem im Ganzen so sinnlichen Volk eine solche sublime Mystik, einen so hoch gesteigerten Idealismus hervortreten zu sehen. Allein gerade hier ist nun der Ort, wo jene andere Seite des mythologischen Bewußtseyns Indiens, die wir früher bezeichnet, inzwischen aber außer Betracht gelassen haben, hervortritt. Die erste Seite, oder, wie wir uns früher ausdrückten, das erste Anzeichen des eigenthümlichen Ausgangs, den das indische Bewußtseyn im mythologischen Proceß nimmt, war — im Gegensatz mit dem von Anfang bis zu Ende zusammengehaltenen ägyptischen Bewußtseyn — das Auseinandergehen der Potenzen, deren eine nur noch als Vergangenheit im Bewußtseyn ist, die beiden andern, Schiwa und Wischnu, sich gegenseitig ausschließen. Dieses Auseinandergehen aber, das wir in der indischen Mythologie nachgewiesen, mußte mit einer Ausscheidung der geistigen Einheit verknüpft seyn, die sich dem ägyptischen Bewußtseyn in der materiellen Einheit der Potenzen verkörpert hatte, die aber dem indischen außer den Potenzen ist, und je tiefer dieses das Zergehen jener materiellen Einheit empfindet, desto intensiver, gesteigerter wird sein Bestreben seyn, die außer dieser, außer den Potenzen, gesetzte Einheit zu erreichen, sich mit derselben zu identificiren. Zu näherer Erläuterung will ich folgendes Allgemeine Ihnen zurückrufen. Außer (im Sinne von praeter) und über den drei Potenzen, welche die unmittelbare Ursache wie des Natur- so auch des mythologischen Processes sind, ist die sie zusammenhaltende Einheit, die dem Bewußtseyn fern steht, solang in ihm nur noch eine der Potenzen herrschend, solange nicht die Allheit der Potenzen in ihm gesetzt ist. Aber sobald diese Allheit in dem Bewußtseyn eingetreten, also mit dem Eintritt der vollständigen Mythologien

tritt auch jene Einheit in das Bewußtseyn ein, und zwar zuerst eben als zusammenhaltende, und darum als in ihnen verkörperte. So war es im ägyptischen Bewußtseyn. Aber eben damit diese Einheit für sich zum Bewußtseyn komme, ist ein Moment nothwendig, wo die materielle Einheit zergeht: mit der Aufhebung der materiellen Einheit ist die Ausscheidung der Einheit — als einer nur außermateriellen und rein geistigen — verknüpft, und die weitere nothwendige Folge ist jenes, besonders dem indischen Bewußtseyn eigenthümliche Streben zur Wiedervereinigung mit dem verlorenen Göttlichen. Das indische Bewußtseyn empfindet jenes Auseinandergehen der Potenzen, welches wir nachgewiesen, als Verstoßung aus dem göttlichen Seyn. Das Gefühl dieser Ausstoßung, der drohenden Auflösung alles religiösen Bewußtseyns muß gerade sein Gegentheil hervorbringen, ein lebhaftes Streben zur Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, einer Wiedervereinigung, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder rationaler Wissenschaft, sondern nur auf praktischem Wege, auf dem Weg des exaltirten Gefühls oder des Mysticismus gesucht werden kann. Dieser Mysticismus, der uns in der ganzen Entwicklung hier zuerst begegnet, ist also an eben diesem Punkt, der durch das indische Bewußtseyn bezeichnet ist, nur eine natürliche Erscheinung. (In ägyptischer Mythologie ist von solcher Unität noch nicht die Rede. Daß hier in Indien gleichsam auf Einmal diese Erscheinung sich zeigt, deutet eben auf Auseinandergehen der Potenzen.) Alles geht nur auf diese Wiedervereinigung; das höchste Ziel aller Einsicht, Erkenntniß und Wissenschaft ist nach der mystischen Lehre der Vedas nicht wieder Erkenntniß und Wissenschaft, sondern eben die Wiedervereinigung mit Gott, in der alles Streben, insofern auch alle Wissenschaft erlischt. Jeder zur Vollkommenheit gelangte Mensch — so lautet die Hauptlehre dieser mystischen Wissenschaft — muß sich sagen können: Ich war der Schöpfer, könnte ich Er wieder werden! — Die Seele des Menschen war einst die allgemeine Seele. Alle äußeren und inneren Sinne — also auch das ganze Bewußtseyn in die allgemeine Seele wieder sammeln und zurückziehen, ist für den Menschen der Weg zur Seligkeit. — Wissen, daß man der Schöpfer ist, und

daß alles der Schöpfer ist, dieß ist die Substanz der Vedas. Wer auf dieser Stufe ist, bedarf nicht mehr des Lesens (nämlich der heiligen Bücher), keiner Werke, diese sind nur die Schale, das Stroh, die Hülse; derjenige denkt nicht mehr an sie, der den Kern und die Substanz hat, den Schöpfer. Wer mit Gott sich vereinigt, vernichtet in diesem Akt ebensowohl die guten Werke, als die Sünden, die er begangen hat. Denn Er selbst ist ja nichts mehr, gute wie böse Werke verbrennen in dem Feuer dieser Vereinigung und werden zugleich mit der Selbstheit verzehrt.

Bei dieser durchaus praktischen Tendenz der Vedas läßt sich zum voraus erwarten, daß wenig theoretische Aufschlüsse in ihnen über das eigentlich letzte System zu finden sind. Es läuft meist bloß auf die Versicherung hinaus, daß alles Eins, und zwar im Brama Eins sey, der hier wirklich nur noch die Bedeutung der Gottheit hat, nicht des bestimmten persönlichen Gottes, und da noch überdieß jener Satz sehr weitläufig specificirt wird, indem es z. B. heißt: Gott ist das Feuer im Feuer, in der Luft das eigentlich Respirable, im Wasser das Wasser u. s. w., so gestehe ich, daß im Ganzen die Upanischads eine sehr unerfreuliche Lectüre sind. Eine positive Erklärung der höchsten Einheit findet sich nirgends, wohl aber jene negative, die sich unter der Form einer gleichen Negation oder einer gleichen Position entgegengesetzte Bestimmungen ausspricht, z. B. heißt es: Gott ist außer allem Ort und Gott ist nicht außer allem Ort; Gott ist groß und er ist nicht groß; er umgibt und er umgibt nicht; er ist Licht und er ist nicht Licht; er ist und ist auch nicht der Löwe, der alles verzehrt (wahrscheinlich bezieht sich dieß auf die allgemeine Resorption oder Zurücknahme der Dinge in Gott). An Einer Stelle heißt es sogar: Gott ist die Wahrheit und Gott ist die Lüge — denn alles ist nur durch ihn, also auch die Lüge, besonders die große Lüge, die Sinnenwelt, ist von ihm getragen und gehalten. Ueber die Art aber, wie in Gott alles Eins oder alles aus ihm als der ursprünglichen Einheit hervorgegangen ist, findet sich nirgends eine deutliche Stelle. Das wahre Mittel, das eine und das andere zu erklären, böte die Dreiheit dar. Allein über diese Concurrenz der Dreiheit zu

der Schöpfung ist mir nur eine einzige Stelle bekannt¹, wo es heißt: „Alles hat seine Bewegung erhalten durch die angemessene Mischung der drei Eigenschaften, der schaffenden, der erhaltenden und der zerstörenden". In einer andern Stelle wird die göttliche Wirksamkeit mit der der Spinne verglichen, die die Fäden ihres Gewebes aus sich hervor und wieder in sich zurück ziehe. Man kann daher am allerwenigsten behaupten, daß diese mystischen Theile der Vedas die Erklärung oder das eigentliche Geheimniß der Mythologie selbst enthielten, wie dieß von der griechischen Mysterienlehre sich behaupten läßt. In Vergleichung mit der griechischen Mythologie kann man sagen, daß die indische Mythologie ihr Ende nicht gefunden hat. Die contemplative und praktische Richtung der Upanischads ist eher ein Streben nach Befreiung vom mythologischen Proceß als nach dem Durchführen desselben. Gerade demgemäß könnte man also sagen, das Antimythologische, das im Buddismus als besondere Religion, gleichsam als eine Häresis, als eine Ketzerei hervortrat, dieses System hat schon in den mystischen Theilen der Vedas selbst gelegen. Der Buddismus ist nur die exoterisch und öffentlich gemachte Geheimlehre der Vedas selbst, die im Grunde die Mythologie für nichtig erklärt, und die *nur* eben darum verfolgt wurde, weil sie aus dem Geheimniß hervortreten, im Gegensatz der mythologischen Religion — mit unvermeidlicher, zugleich politischer Folge — sich selbst zur öffentlichen constituiren wollte, anstatt eine bloß esoterische zu bleiben. Man kann dieser Meinung einen gewissen Schein geben, wenn man zufolge der unbestimmten Begriffe, die mit dem Wort Pantheismus verbunden zu werden pflegen, sowohl die Veda- als auch die Buddalehre für ein System des Pantheismus erklärt. Aber wie man neuere Systeme von sehr verschiedenem speculativen Gehalt mit dem gemeinschaftlichen Namen Pantheismus belegt hat, so möchte dasselbe geschehen, wenn man die in den mystischen Theilen der Vedas enthaltene Lehre mit der Buddalehre identificiren wollte. Beide sind in der That nicht bloß verschiedene, sondern sich sogar auf gewisse Weise entgegengesetzte, wie aus Folgendem erhellen wird.

Die aus den mystischen Theilen der Vedas gezogene Lehre heißt

Vedanta, so viel als Ende, Ziel, eigentliche Absicht, also Sinn, Bedeutung, System der Vedas. Die Vedanta aber ist in der That nichts als der gesteigertste Idealismus oder Spiritualismus, der in seinem letzten Resultat auf nichts anderes hinausläuft, als der materiellen Welt gegenüber von dem Schöpfer eine bloße Scheinexistenz zuzugestehen, gleichviel, ob diese Scheinexistenz gerade schon in den ältesten Schriften der Vedanta mit dem Wort Maja ausgedrückt sey oder nicht. Denn dem freien Schöpfer, der der Vedanta wesentlich seyn soll, mußte sich doch das Hervorzubringende erst als Möglichkeit darstellen. Diese Möglichkeit ist eben die Maja. Das, was nur auf einer Möglichkeit beruht, was durch einen freien Willen ins Daseyn gerufen wird, kann mit dem, was von sich (a se) ist, nie verglichen werden. In diesem Sinn ist auch für die Vedanta die Welt eine Illusion. Diese Möglichkeit eben ist Maja = Magie = Möglichkeit. Es ist diese Urmöglichkeit, ohne welche kein freier Schöpfer, die in späteren Werken, auch der Kunst, mit den Farben einer gleichsam bezaubernden und verführerischen Schönheit, die den Schöpfer verleitet, dargestellt wird. Die Welt entsteht durch eine augenblickliche Selbstvergessenheit, durch eine Art von bloßer Distraktion des Schöpfers, — unstreitig der höchste Punkt, bis zu welchem der Idealismus oder die Ueberzeugung von der bloß vorübergehenden und scheinbaren Realität dieser Welt sich ohne eigentliche Offenbarung erheben konnte; eine bei weitem geistigere und den Menschen befreiendere Vorstellung als die, welche die Gottheit mit den endlichen Dingen ewiger Weise behaftet seyn läßt, oder die Dinge als eine ewige, willenlose — sey es nun physische oder gar logische — Emanation seines Wesens betrachtet.

Mit allem dem ist nun aber zugleich auch der Unterschied der Vedanta von dem Buddismus gezeigt. Denn Budda ist nach allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht der ursprünglich materielle, aber der freiwillig sich selbst materialisirende Gott, der aus reiner Liebe zur Kreatur selbst sich zur Materie herabsetzt, und alle Formen der Natur durchwandelt, nicht außer der Natur bleibt, wie der Schöpfer der Vedanta.

Die Vedanta selbst ist schon ein philosophisches System. Als solches heißt sie Mimansa. Man unterscheidet aber die erste: purva, so viel als prior, Mimansa; auch Karma-Mimansa; denn sie beschäftigt sich besonders mit den durch die Vedas vorgeschriebenen, religiösen Pflichten, sowie überhaupt mehr mit der Auslegung der Vedas. Der zweite Theil ist die uttara Mimansa, was man übersetzen könnte: ulterior oder auch superior Mimansa; auch Brama-Mimansa. Diese enthält den eigentlich speculativen Theil. Das Hauptbemühen der Vedantaschriften geht überhaupt dahin, die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche der Vedas unter sich auszugleichen, woraus allein schon erhellt, daß die Vedas selbst kein entschiedenes System enthalten. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweise rechtgläubige. Außer ihr werden vorzüglich noch zwei Systeme genannt. Im Ganzen also kennt die indische Philosophie drei Systeme. Da aber jedes System wieder zwei Unterscheidungen in sich hat, entstehen auf diese Art sechs, in den sechs Darsanas vorgetragene Systeme. Die drei Hauptsysteme sind die Mimansa, die Nyaja und die Sankhya. Die Nyaja scheint ein bloßes System der Logik und Dialektik zu seyn; sie hat auf unsere gegenwärtige Untersuchung keinen Bezug; auch wird sie, wie Colebrooke bemerkt, in den Schriften der Vedanta niemals erwähnt. Eine Unterabtheilung bildet ein corpusculum philosophicum, oder eine atomistische Physik, die als besonderes System unterschieden wird. Desto mehr wird die Sankhya in Vedantaschriften erwähnt, ja diese haben vorzüglich im Gegensatz gegen jene sich entwickelt. Sankhya heißt so viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinsten Sinn genommen für logisch dargestellte und entwickelte, auf Vernunftschlüssen beruhende, oder überhaupt wissenschaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterschieden, eine atheistische, nir-Isvara-Sankhya genannt — Isvara ist der indische Name des persönlichen, freiwollenden Gottes — und eine theistische, Isvara-Sankhya. Die atheistische, als deren Urheber Kapila angesehen wird (ein übrigens stets in Menus Gesetzbuch mit Verehrung genannter Name), diese setzt allem voraus eine bloße Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenlose Substanz,

die der bloß plastische, blind producirende Anfang von allem ist. Diese Natur, Prakriti, heißt als das erste Eine: Pradhana (=Prakriti), sie ist nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erschaffene) des ersten Einen heißt das große Eine, Mahabhuti. Dieses große Eine wird mit Unterscheidung (distincte) erkannt, als drei Götter erkannt, als Brama, Wischnu und Mahadewa = Schiwa. „Im Aggregat" (ich behalte den englischen Ausdruck bei), d. h. wohl, die drei Götter zusammengenommen, ist der große Eine die Gottheit, aber distributiv genommen, sind es drei individuelle Wesen. Diese Stelle zeigt eine große Uebereinstimmung mit unserer Erklärung der All=Einheit: Gott ist Mehrere, oder bestimmt drei, A, B, C, aber er ist nicht Gott als A, nicht als B, nicht als C insbesondere, sondern nur als A + B + C, und er ist daher, obgleich Mehrere, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Was der Engländer dem mechanischen Begriff seiner Philosophie gemäß durch Aggregat übersetzt, ist im Indischen gewiß durch ein geistigeres und philosophisches Wort ausgedrückt. Der wahre Sinn der indischen Glosse ist: Brama, Schiwa, Wischnu in ihrer Einheit betrachtet sind die Gottheit selbst, in ihrer Trennung (Spannung) sind sie drei individuelle Wesen, die, weil in ihnen doch nur die Eine Gottheit existirt, als drei Götter betrachtet werden können. Atheistisch heißt diese Lehre, weil sie vor allem eine bloße Natur setzt, und das Eine, das sie Gott nennt, nur erst aus dieser ersten Natur hervorgehen läßt. Nun habe ich schon erwähnt, daß außer der atheistischen Sankhya auch eine theistische, rechtgläubige genannt wird und als deren Urheber Patandjali. Es wäre vom höchsten Interesse zu wissen, an welchem Punkt sich diese orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war sie doch auch ein rationelles, wissenschaftliches System. Die bloße Kenntniß, daß sie einen Isvara, d. h. einen persönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es ist wirklich sehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben ist, wie Padantjali diesen freien Welturheber erreicht hat. Betrachten wir sie aber als Gegensatz der atheistischen Sankhya, mit der sie als Gegensatz übrigens

doch auf gleicher speculativer Höhe stehen mußte, so wird sie sich von dieser eben dadurch unterschieden haben, daß sie den Isvara an die erste Stelle setzte, und die Dreiheit aus diesem nicht durch eine bloße blinde und nothwendige Erzeugung, sondern durch eine freie That hervorgehen ließ. Diese orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, sondern nur durch die wissenschaftliche, rationelle Methode verschieden. So weit reichen etwa mögliche Schlüsse. Die Unvollständigkeit unserer Kenntnisse hat nur nicht verhindert, auch die Hypothese aufzustellen, es sey die Buddalehre als ein bloßer Zweig der atheistischen Sankhya-Lehre entstanden, namentlich ist dieß von Franzosen aufgestellt worden. Diese Hypothese denkt sich den Budda nicht als Gott, sondern als bloß menschlichen Religionsstifter. Hätte aber der Stifter des Buddismus seine Lehre auch nur zum Theil aus den Quellen der Sankhya-Philosophie geschöpft, wäre also der Buddismus überhaupt philosophischen Ursprungs, so hätte er nie diese ungeheure Ausbreitung gewinnen können. Die buddistische Kirche ist die größte im ganzen Orient, Budda zählt noch jetzt mehr Anhänger, als das Christenthum und der Islam zusammen. Noch weniger hätte eine speculative Lehre jene ungeheuren Felsentempel in Kennery oder jene staunenswerthen Monumente bei Bamian im jetzigen Königreich Kabul auf dem Uebergang von Persien nach Indien, die alle buddistisch sind, bewerkstelligt oder zu Stande gebracht. So etwas entsteht nicht mehr in Zeitaltern der Philosophie. Ich glaube also, auch diesen Versuch, das Räthsel des Buddismus zu lösen, als ungenügend erwiesen zu haben.

Die Buddalehre ist nicht die Geheimlehre der Vedas, — denn wenigstens die Vedanta läßt nicht den Gott sich selbst materialisiren; sie ist nicht ein philosophisches System, — denn dieses könnte nur die atheistische Sankhya seyn: aber auch diese ist im Princip vom Buddismus unterschieden, der überhaupt einen anderen als philosophischen Ursprung voraussetzt.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt also nur noch eine dritte Hypothese zu untersuchen, nach welcher Budda = Wischnu, der Buddismus nur eine besondere Form jenes gesteigerten Wischnuismus wäre, wie sich dieser ganz besonders in der Bhagwadgita darstellt. Hauptargument ist, daß die Incarnationsidee beiden gemein. Zur Prüfung dieser dritten Hypothese wird es daher nöthig seyn, etwas über den Sinn und das speculative System namentlich der Bhagwadgita zu sagen, einer Composition, die gleich bei ihrer ersten Erscheinung eine ungemeine Aufmerksamkeit erregte, neuerdings aber, nachdem der Originaltext in einer genauen lateinischen Uebersetzung von A. W. Schlegel herausgegeben worden, Gegenstand mehrerer scharfsinniger Untersuchungen geworden ist, unter denen sich die Abhandlung W. v. Humboldts auszeichnet.

Unter der Bhagwadgita also versteht man eine philosophische Episode, die sich in dem zweiten, dem großen und berühmtesten epischen Gedicht Indiens, in dem Mahabharatha findet. Diese Episode beruht darauf, daß der Held der einen Partei Ardschunas im Beginn der Schlacht, die er gegen die ihm nah verwandten Söhne des Königs Ditaraschtra zu schlagen im Begriff steht, in völlige Muthlosigkeit versinkt, und indem er sich gegenüber seine Verwandte, Freunde, zum Theil seine Lehrer selbst erblickt, zweifelhaft wird, ob es besser sey, die, ohne welche das Leben selbst für ihn keinen Werth haben würde, zu besiegen, oder von ihnen sich besiegen zu lassen. In diesem Anfall von Kleinmuth wendet er sich an den ihn begleitenden Krischna, um

Aufschluß und Belehrung; es entspinnt sich ein philosophisches Gespräch, dessen erstes Argument dieses ist: Ardschunas habe Unrecht seine Verwandte zu beklagen, auch wenn sie umkommen, Gestorbene und Nichtgestorbene betrauern sey gleich unwürdig; denn — dieß ist der Hauptpunkt des Arguments — „denn ich selbst, sagt Krischna, ich selbst war niemals nicht, noch warst auch du Ardschunas jemals nicht, und ebenso auch jene Könige, deine Verwandten, waren zu keiner Zeit nicht, und so wird auch für uns alle insgesammt nie eine Zeit seyn, wo wir nicht seyn werden". Kurz, Krischna behauptet hier die absolute Ewigkeit aller Existenzen, er leugnet, daß irgend je etwas wahrhaft entstehen oder vergehen könne, da vielmehr alles ewig sey, weil ein Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn unmöglich sey. Denn „dem Nichtseyenden kann nie Seyn, also auch nie dem Seyenden nicht Seyn werden", oder wie W. v. Humboldt den Vers übersetzt:

Des nicht Seyenden ist nicht Seyn, Nichtseyn ist nicht des Seyenden;

ein Vers, der ganz an den beinah gleichlautenden Satz des Parmenides erinnert, wo ebenfalls gesagt ist, daß das nicht Seyende nie seyn könne. Nachdem nun Krischna diese ganz abstrakte Lehre auseinandergesetzt, mit diesem an sich trostlosen Begriff den Ardschunas zu trösten gesucht, sagt er zu diesem: „Dieß nun habe ich dir nach der Sankhya-Lehre auseinandergesetzt; nun vernimm aber dasselbe (nämlich daß du keine Ursache hast, über den bevorstehenden Kampf dich zu betrüben) nach der alten Yogalehre". Hier werden also Sankhya- und Yogalehre unterschieden, ja fast einander entgegengesetzt. Ausdrücklich nennt Krischna die Yoga antiquam doctrinam, die er selbst zuerst dem Vivaswan, dieser dem Menu u. s. w. mitgetheilt habe. Er setzt also — könnte man sagen — die alte Yoga als die im indischen System von jeher einheimische Geheimlehre der neueren, nämlich der erst auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Gnana- oder Sankhya-Yoga entgegen. Das Wort Gnana hat Bezug auf das griechische γνῶναι, γνῶσις: es ist also die doctrinelle, die theoretische Yoga. Eben diese heißt auch Sankhya-Yoga, und so, nämlich Sankhya-Yoga, ist jene erste Abtheilung überschrieben, die das von uns so genannte abstracte Argument enthält.

Es fragt sich vor allem, was das Wort Yoga an sich bedeutet. Es ist auf verschiedene Weise übersetzt worden. Der allgemeine Begriff ergibt sich dadurch, daß es mit einem Wort zusammenhängt, das dem lateinischen jungere entspricht. Einheit ist auf jeden Fall das Vorherrschende im Begriff. Schlegel übersetzt es durch devotio. Allein dieß würde fast nur der einen Seite der Yoga entsprechen, der praktischen oder Karma-Yoga. Aber es gibt auch eine Buddi-Yoga, d. h. Yoga im Denken. Ein bekannter Philosoph, der sich auch mit der Bhagwadgita abgegeben, hat es Andacht übersetzen wollen. Aber ein Denk-Andächtiger käme mir fast vor, wie ein sogenannter Denk-Gläubiger. Humboldt übersetzt das Wort durch Vertiefung. Mich wundert, daß niemand auf das deutsche Innigkeit gefallen ist, das zugleich den Begriff der Innheit, des in-sich, in seiner Tiefe — nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenschaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in sich schließt. Ferner läßt sich auch das Wort Innigkeit mit allen jenen Bestimmungen verbinden, die es im Indischen erhält: es gibt eine That-Innigkeit, Innigkeit, die auch im Handeln besteht, durch die allein der Widerspruch aufzulösen ist, in den der Mensch durch die Nothwendigkeit überhaupt zu handeln versetzt ist. Denn wer handelt, tritt damit aus sich selbst heraus und verläßt die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit besteht. Wer handelt, verfängt sich mit der wirklichen Welt und ihren Bedingungen; frei ist eigentlich nur der Nichthandelnde; der einmal gehandelt hat, ist durch seine That gebunden. Insofern ist Erkenntniß besser als Handeln. Und doch kann das Handeln auch nicht unterlassen werden: der Mensch muß wohl handeln und wird auch gegen sein Wollen zum Handeln getrieben. Hier zeigt nun die praktische Yogalehre den Ausgang. Der Mensch befreit sich von diesem Widerspruch, wenn er zwar handelt, aber als ob er nicht handelte, nämlich ohne seiner Handlungen sich anzunehmen, und mit der vollkommenen Ruhe über den Erfolg. Dann vereinigt er beide Systeme, das, was dem thätigen und handelnden Leben allein Werth zugesteht, und das andere, welches den wahren Werth des Lebens in die reine Erkenntniß setzt und das beschauliche Leben über das thätige

erhebt. Nicht die Früchte der Thaten begehren, sondern alle Thaten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch sie geschehene, — wer so handelt, ist mitten im thätigsten und beweglichsten Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Wasser schwimmende Lotosblatt mitten im Wasser vom Wasser unbenetzt bleibt. Derjenige, der nicht solches Sinnes fähig, nicht im Handeln ruhig, unbewegt zu bleiben versteht, ein solcher mag zwischen Erkennen und Handeln unterscheiden; der wahre Yogi, d. h. der Eingeweihte dieser höheren Lehre, hat diesen Gegensatz überwunden, wie Krischna sagt:

Erkennen trennen und Handeln thörichte Knaben nur;
Wer an dem Einen festhält,

(die Yoga ist also Festhalten an dem Einen, nicht sich herauswerfen Lassen in die getrennte Welt)

Wer an dem Einen festhält, findet der Beiden Frucht zugleich.

Oder, wie es in einer anderen Stelle heißt:

Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht

(die durch keinen Gegensatz von Freud und Leid, Furcht und Hoffnung sich bewegen lassen, denn Leid und Freud, beides ist nur in der getrennten Welt möglich, wer von dem einen oder andern bewegt ist, will nicht die Handlung selbst, sondern die Folge, die Frucht der Handlung)

Hier schon gewinnen den Himmel, deren Geist in der Gleichheit steht,
Ganz vollkommen und gleich ist Gott, darum ruhen in Gott sie stets.
Nicht erfreue sich je des Glücks und nicht klage im Unglück auch
Wer festgesinnt, von Thorheit frei, Gott erkennend, in Gott beharrt.
Mit Gott die Einung vollendend, hat er ein unzerstörbar Gut,
Der wahrhaft Fromme (unstreitig steht hier Yogi, also —)
Der wahrhaft Innige steht ewig einsam in sich mit seinem Geist,
(einsam, wie Gott auch einsam ist)
Einheit-beseelt, des Sinns Sieger, sonder Begier, von nichts bewegt.
Wer vereinigt (ich würde sagen: verinnigt, also —)
Wer verinnigt sein Inn'res stets beherrscht,
Die höchste geistige Ruhe erreicht der, die da wohnt in mir.
Wie am windlosen Ort ein Licht, nicht sich bewegend: dieß Gleichniß gilt

Von dem Inn'gen, der sich besiegt, nach Vollendung des Innern strebt.
Von allen ists der Weise nur, der stets — verinnigt — dem Einen dient.
Wohl ein Freund des Weisen bin ich sehr, sowie er der meine ist.
Auch andre verdienen hohes Lob bei mir; der Weise gilt wie ich bei mir,
Zu mir richtet den letzten Weg hin sein wieder vereinter Geist
(auch dieß zu bemerken),
Am Ende vieler Geburten schreitet der Weise hin zu mir.

Ich habe durch diese Anführungen nebst der praktischen Yoga zugleich die theoretische hinlänglich erklärt. Auch die theoretische Yoga besteht in der Erhebung über die Welt der getrennten Eigenschaften zur Einheit. Insofern ist auch die bloße Sankhya eine Yoga — auch diese setzt vor den getrennten Potenzen eine Einheit; aber die eigentliche Yoga, von welcher in der angeführten Stelle die Rede ist, ist die zur geistigen Einheit, zum freien Schöpfer fortgeschrittene Erkenntniß und das durch die geistige Einheit beherrschte Innere. Aus diesem Grunde heißt auch die theistische Sankhya des Patandjali, die ausdrücklich als Sankhya und Vedantalehre vermittelnd beschrieben wird, speciell Yoga: Sastra-Yogalehre. Ich glaube übrigens noch bemerken zu müssen, daß die Kraft, womit der Mensch jene Innigkeit behauptet, die ihn zu Gott erhebt, die Gott gleich macht, daß diese Kraft keineswegs als eine bloß subjektive betrachtet wird. Colebrooke bemerkt ausdrücklich, die Yoga sey eine Kraft in der Gottheit selbst. Der Innige behauptet unter den Wechselfällen und wandelbaren Erscheinungen dieser versatilen Welt die Einheit mit keiner andern Kraft, als mit welcher auch die Gottheit mitten in der Zertrennung der Eigenschaften und Potenzen, durch welche allein diese sinnenfällige Welt möglich ist, ihre ewige Einheit behauptet.

Was in den theosophischen Theilen der Vedas schon als das höchste Ziel vorgestellt wurde, Unification des menschlichen Wesens mit Gott, ist also auch, nur mannichfaltiger ausgebildet und dargestellt, der letzte Inhalt der Yogalehre, wie sie in der Bhagwadgita vorgetragen ist. Für unsern Zweck kann es als gleichgültig erscheinen, ob man annehmen soll, daß diese Episode mit dem Heldengedicht, in dem sie sich befindet, gleichzeitig sey, oder daß sie später in dasselbe aufgenommen worden. Auf jeden Fall nöthigt uns eine gesunde Kritik von dem

viertausendjährigen Alter, das einige diesem Gedicht zuschrieben, einen bedeutenden Abzug zu machen, selbst tausend Jahre vor unserer Zeitrechnung möchte noch um einige Jahrhunderte zu viel seyn, für welchen Abzug die Anführung der Sankhya, d. h. des ersten rationellen oder wissenschaftlichen Systems, sowie die Freiheit sprechen möchte, mit der sich dieses Gedicht über die Vedas erklärt, und von der bis zur völligen Verwerfung allerdings nur ein Schritt scheint. So viel beweist indeß die Aufnahme in das eine der großen Nationalgedichte, daß es in Indien eines hohen, ja canonischen Ansehens genoß, wie es auch heut zu Tage noch unter die Upanischads gerechnet wird; denn Upanischad ist ein allgemeiner Name und bezeichnet die canonischen Bücher theosophischen Inhalts in den Vedas und anderwärts. Die Vedas werden in der Bhagwadgita durchaus dargestellt als nicht den letzten Grund erforschend, als nicht zur höchsten Reinheit des Geistes und Sinnes erhebend, als noch zum Theil in die Welt des Scheins herabziehend. Natürlich sind damit vorzüglich die ceremoniellen und rituellen Vorschriften der Vedas gemeint. Krischna empfiehlt dem Ardschunas alle andern Sentenzen zu verlassen, ihn als einzige Zuflucht allein zu ehren. Er erklärt daher seine Religion ausdrücklich als die allein wahre und zur Vollendung führende, sich selbst als allein wahren Gott, alle andern als bloße Stufen zu diesem. Aber eben darum verwirft er die den anderen und niederen Göttern dargebrachten Verehrungen nicht völlig. Denn Er ists doch eigentlich, der den Glauben an diese Götter wirkt, und Er wird in ihnen verehrt, Er ist es auch, der je nach der Aufrichtigkeit und Reinheit der Gesinnung den Willen der Opferbringenden erhört. „Von diesem und jenem Gelüste bethört (sagt er im siebenten Gesang), folgen die meisten andern Göttern nach. Errichten die und die Sitzung, durch die eigene Natur bestimmt. Was nun auch jeder für ein Bild dienend im Glauben zu verehren wählt, den festen Glauben, den er hat, entflamme nur ich allein, und er erreicht auch die Wünsche von mir bestimmt, wie's mir gefällt".

Die materiellen Götter (Deva) sind nach der Krischnalehre, wie nach den philosophischen Systemen Indiens, nur Wesen der ersten und

höchsten Art, aber doch selbst mit zu der entstandenen Welt gehörige, innerweltliche Götter, nicht vergleichbar mit dem unerschaffenen, außerweltlichen Wesen. Wer diese Götter, die, wie die Sterblichen, noch an den getrennten Eigenschaften Theil haben, verehrt, kommt nach dem Tode zu diesen Göttern und genießt in deren Wohnsitzen die diesen Orten angemessene Seligkeit. Ihn erwarten himmlische Freuden, aber nur in Indras Welt (Indra ist unter jenen weltlichen Göttern der höchste). Allein diese dauern nicht ewig, sondern, wenn das durch ihre Werke erworbene Verdienst gleichsam aufgezehrt ist, kehren sie durch eine neue Geburt in diese Welt zurück. Dieß ist das Schicksal aller derer, die sich auf beschränkte Weise an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeschriebenen Ceremonien gehalten haben. Aber die, welche nicht durch Werke ihre Seligkeit suchen, sondern durch die Vereinigung des Gemüths und Geistes mit dem höchsten Wesen, gelangen zu diesem, und sind frei von jeder ferneren Geburt. Insbesondere sind Opfer, und hauptsächlich Thieropfer, nur auf gewisse Weise, nämlich nur durch die Reinheit der Intention, verdienstlich. Denn ein particulares Gebot sagt zwar: du sollst Thiere opfern, aber ein allgemeines Gebot sagt: du sollst kein Lebendiges tödten, ja kein empfindendes Wesen nur irgend verletzen. Hierin ist die Yogalehre allerdings ganz buddistisch. Der Yogi ist ein Freund aller lebendigen Wesen. Es ist bekannt, daß ein ächter indischer Yogi selbst von Insekten sich eher verzehren läßt, als sie tödtet. Man kann, wenn man will, über solche Gewissenhaftigkeit lachen, zu wünschen aber wäre, daß manche wissenschaftliche und unwissenschaftliche Thierquäler etwas von dieser Gewissenhaftigkeit der Buddisten und der Yogis an sich hätten. Die Opfer sind auch darum nur zum Theil zulässig, weil es nicht recht ist, daß die Glückseligkeit eines Wesens auf Kosten eines andern erlangt werde. Ueberhaupt wird die Unvollkommenheit a l l e r Werke behauptet und ihre Unfähigkeit zur wahren Seligkeit zu führen. Darauf bezieht sich das Wort:

Alles Thun ist wie Feuers Lodern, umhüllt von Rauch.

Das Wichtigste für uns aber ist die Lehre von den drei Eigenschaften und deren Verhältniß zur Maja. Sie beweist, daß die ersten

Principien, welche uns die Mythologie aufgeschlossen haben, auch von der indischen Philosophie als solche erkannt worden; denn die Lehre der Bhagwadgita ist nicht nur eine allgemein geltende, sie ist auch eine philosophische. Die deutlichste Stelle über die drei Eigenschaften und ihr Verhältniß zur Maja ist die im achten Gesang, wo Krischna nach der lateinischen Uebersetzung von W. Schlegel sagt: Trinis qualitatibus totus mundus delusus non agnoscit me his superiorem, incorruptibilem. Divina quidem illa Magia [1] mea difficilis transgressu est; attamen qui mei compotes fiunt, ii hanc Magiam transjiciunt; oder nach der deutschen Uebersetzung seines Bruders:

Durch die Täuschung der drei Eigenschaften ist ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich, der über jenen, unwandelbar.
Göttlich ist sie, die Welterschaffende, meine Täuschung; wird schwer besiegt,
Aber die, welche mir folgen, schreiten über die Täuschung hin;

d. h. überwinden sie; woraus also zugleich klar, daß die Unification eigentlich eine Ueberschreitung, Ueberwindung der Maja ist.

Die Maja besteht also nach der Bhagwadgita in der Trennung der drei Qualitäten, der Potenzen, die schon erkannt worden, die drei scheinen, während sie eigentlich (dem wahren Wesen nach) nur Eins sind. Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgestellt. Der Herr aller Lebendigen, heißt es an einer Stelle, der seinen Sitz in der Region des Herzens (der Mitte aller Bewegung) hat, täuscht alle durch dieses drehende Rad getriebene Lebendige mittelst seiner Magie. Wischnu, wenn er nicht die einzelne Potenz, sondern den durch Wischnu vollendeten Gott selbst bedeutet, erscheint in Abbildungen stets mit diesem drehenden, flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenschaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere siegt, so daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieses drehende Rad hervorgebracht wird, das er durch seinen Willen dreht und in unablässige Bewegung setzt, ohne selbst mit in diesem Rad begriffen zu seyn. Denn aufs Bestimmteste wird der Schöpfer selbst von dieser Maja unterschieden, in der die ganze Welt besteht. „Nicht sieht

[1] So übersetzt Schlegel das Indische Maja.

mich die Welt, mich eingehüllten in meine geheimnißvolle Magie; die thörichte kennt mich nicht, den (im Gegensatz jener Magia, die etwas bloß Gewordenes und Vorübergehendes ist) Ungewordnen und Unverderblichen". Wenn es nur der sich selbst völlig klar gewordenen Speculation möglich ist zu erklären, wie alle Dinge in Gott sind und auch nicht sind, so hat dieses Gedicht, unstreitig eines der tiefsten und zartesten Erzeugnisse des indischen Geistes, sich schon bemüht, die Auflösung dieses Widerspruchs dadurch zu geben, daß es zwar das Seyn der Dinge in Gott behauptet, aber nicht hinwiederum das Seyn Gottes in den Dingen (so etwa, wie der Gott der Buddalehre, wenn auch übrigens unterschieden von der Materie, doch in der Materie ist). „Non equidem illis insum, insunt illae mihi", d. h. sie sind durch mich gebunden, aber nicht ich durch sie; ich binde sie, indem ich selbst von ihnen frei bleibe. Daher an einer andern Stelle die beiden einander aufhebenden Sätze zugleich behauptet sind: mihi insunt omnia animantia, nec tamen mihi insunt animantia. Schlegel setzt zu dem letzten Satz ein quodammodo; allein wie die Dinge allerdings nur auf gewisse Weise nicht in Gott sind, so gilt auch umgekehrt, daß sie nur auf gewisse Weise in ihm sind. Krischna setzt hinzu: Ecce mysterium meum augustum: Siehe da mein erhabenes, ehrfurchtgebietendes Geheimniß — das Geheimniß meiner Majestät, meiner Herrlichkeit (im eigentlichen Sinn), meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit besteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott selbst ist, auch außereinander und in Spannung zu erhalten. Der Schöpfer tritt nie selbst in den Proceß und damit in die Welt der Dinge herein, obgleich sie nur in ihm bestehen und sind. Noch weniger wird irgendwo eine nothwendige Verbindung der Dinge mit dem Schöpfer im Sinn eines gemeinen Pantheismus gelehrt. Im dritten Gesang sagt Krischna: „Ich wirke für und für; wenn einmal ich nicht rastlos in That wirkete, sänke alle diese Welt in Nichts". Hier also besteht die ganze Welt nur durch ein stetes und unablässiges Wirken des Gottes, das er übrigens auch unterlassen könnte und das ein freies Wirken ist. Die Welt verschwände spurlos, wenn er in diesem Wirken nachließe. Die Welt ist ein Schein,

aber ein frei hervorgebrachter Schein. In einer andern Stelle wird der Stoff und der Stoffbändiger, der also Herr des Stoffs ist, auf eine Weise unterschieden, daß der letzte nicht in den ersten selbst übergeht, sondern außer ihm bleibt, was im Begriff des Buddismus nicht so der Fall ist. Ein ebenfalls den freien Schöpfer bezeichnender Begriff ist Punuscha, wie Krischna auch genannt wird. Schlegel durch „Genius". Nach Vergleichung mehrerer Stellen ist es so viel als Geist, d. h. das dem Materiellen (das sind beziehungsweise zu dem sie als Eins Setzenden die Potenzen) Entgegengesetzte überhaupt. Dieser Geist wird das summum scibile, und an einer Stelle des Gedichts der uralte Dichter und Schöpfer des Universums genannt. Dichter heißt er als freier Hervorbringer. Die einzige Einwendung gegen den Begriff eines persönlichen Gottes in der Bhagwadgita könnte davon hergenommen werden, daß an mehreren Stellen der höchste Gott oder Wischnu mit dem Neutrum Bram bezeichnet wird. Allein damit soll nur ausgedrückt werden, daß Wischnu das als solches gesetzte Wesen dessen ist, was in Brama nicht als solches gesetzt ist. Brama ist das bloße, d. h. das nicht seyende Wesen Gottes, Schiwa ist der Gott im bloßen Seyn, also außer dem Wesen, Wischnu ist das als seyend gesetzte Wesen Gottes, d. h. das als solches gesetzte Bram, dasselbe, was in Brama ist, nur als solches auch gesetzt. Der zu seiner vollkommenen Verwirklichung gelangte Wischnu setzt eben darum die andern Potenzen voraus und begreift sie. In einer Stelle heißt Krischna potior Brachmane ipso. Also Wischnu höhere Potenz des Brama. Wenn Schiwa oder Mahadewa, soviel mir schien, in keiner Stelle besonders genannt ist, so läßt sich dieß aus einer Abneigung der Wischnuiten gegen den Schiwaismus erklären, indeß ist mehrmals gesagt: Tu conditor universi, tu idem et destructor — der Urheber und Zerstörer des Weltalls sind nur Ein Gott. Uebrigens sind mit den drei Eigenschaften von selbst auch schon die drei Dejotas gedacht.

Hieraus erhellt demnach, daß der Wischnuismus auch in seiner höchsten Steigerung doch nie eigentlich die Dreiheit ganz aufgegeben, die bloße Einheit gesetzt hat. Dieß scheint nun aber nach den

gewöhnlichen Vorstellungen der Buddismus gethan zu haben, und man könnte insofern sich verleiten lassen, mit einigen Franzosen zu behaupten, der Buddismus sey nur noch um einen Schritt weiter gegangen als der Wischnuismus. Wenn nämlich dieser das höchste Wesen noch immer in Wischnu, d. h. in einer zuletzt mythologischen Person setzt, insofern also die mythologischen Begriffe zu seiner Voraussetzung behält und eben darum auch die Vedas zwar nur in einem untergeordneten Sinn, aber doch noch auf gewisse Weise als heilige Bücher gelten ließ, so habe der Buddismus zuerst den Versuch gemacht diese Schranken wegzuwerfen.

In der Bhagwadgita wird jene höhere Lehre, welche den Vorschriften der Vedas ebenso den Opfern und andern Gebräuchen der Volksreligion nur einen untergeordneten und bedingten Werth zugesteht, durchaus als Geheimlehre behandelt und erklärt. Noch in dem letzten Gesang, wo Krischna dem Ardjunas sagt: Cunctis religionibus dimissis me tanquam unicum perfugium sectare, setzt er hinzu: Hoc praestantissimum arcanum neque irreverenti unquam neque contumaci est evulgandum. Der Buddismus wäre demnach nichts anderes als das öffentlich gemachte und gleichsam verrathene Geheimniß der indischen Religion. Daher der blutige Haß der orthodoxen indischen Kirche gegen den Buddismus. Kein geringerer Volkshaß verfolgte in Griechenland jeden, der an den Mysterien zum Verräther geworden. Was in Griechenland die Mysterienlehre, das wäre in Indien der Buddismus. Aber die Geheimlehre der Griechen ist innerhalb der Nation geblieben; hätte sie als öffentliche Religion auftreten wollen, so wäre sie ohne allen Zweifel ebenfalls ausgestoßen worden, so hätte sich Griechenland auch in zwei Völker oder doch Sekten zertrennen müssen, wie Indien in Anhänger des Brama und Anhänger des Budda.

Der Buddismus begnügte sich nicht, den Monotheismus oder Pantheismus, den er mit der indischen Geheimlehre gemein hatte, nur als die höchste Religion zu erklären; er suchte sie als die schlechthin allgemeine geltend zu machen. Dadurch war er nun genöthigt, nicht bloß die Vedas und die blutigen Opfer zu verwerfen (auch darin war ihm der Wischnuismus

vorausgegangen, nur mit Maß), sondern auch allen Unterschied der Kasten aufzuheben (weil er nämlich nur eine universelle Religion statuirte), somit zugleich die politische und die priesterliche Organisation Indiens anzugreifen, mit Einem Wort als eine wahre Revolution aufzutreten. Der schneidendste Gegensatz lag ursprünglich nicht sowohl im Dogma selbst, als in dieser allgemeinen Geltendmachung des Dogma, welche zugleich ein Angriff auf die politische Existenz der Braminen war. Die Braminen bildeten eine zahlreiche, durch ganz Indien verbreitete und große Vorrechte genießende Körperschaft, aber sie hatten, genau zu reden, keine hierarchische Verfassung. Sie hatten keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein gemeinschaftliches Oberhaupt. Sie bildeten eine priesterliche Aristokratie, gerade so wie die Kschatryas eine militärische bildeten; sie waren nicht ein Staat im Staat. Wenn aber einmal die unbedingte Einheitslehre hervortrat und als allgemeines System für alle Klassen proclamirt wurde, so mußte eine geistliche Monarchie entstehen, die bald sogar über die weltliche sich zu erheben trachtete. Setzt man daher voraus, daß die Buddisten in Indien versuchten, was ihnen außer Indien gelang (die Errichtung einer geistlichen Monarchie), so begreift man, wie auch die weltlichen Herrscher Indiens (das nie zu einer großen Monarchie sich hatte vereinigen können), wie die indischen Radschas, die Fürsten, den entrüsteten Braminen ihren Arm und ihre Macht zur Verfolgung und Austreibung des Buddismus mit einer Leidenschaft liehen, von der eine indische Sloka in grausenvoller aber erhabener Kürze ein Bild gewährt:

Von der Brück' an (dieß ist die berühmte Brücke des Rama, worunter, wie Sie wissen, die Meerenge zwischen der Spitze der Halbinsel und Ceylon gemeint ist, also: von der Spitze der Insel)

Von der Brück' an das Schneegebirg (das Himelayagebirg, das Indien im Norden abschneidet)

Von der Brück' an die Schneeberg hin wer die Buddas, so Greis wie Kind,
Nicht erwürgt, soll erwürgt werden, rief der Fürst seinen Dienern zu.

Durch solche Umstände sucht man also begreiflich zu machen, wie der Buddismus, obwohl aus der indischen Geheimlehre selbst hervor-

gegangen, mit solcher Grausamkeit und Wuth aus Indien vertrieben werden konnte, daß er dort fast ganz verschwunden ist.

Man führt wohl auch an, daß es eine bei den Braminen angenommene Sache sey, Budda als die neunte Incarnation oder als die neunte Avantara (denn so heißen die Incarnationen) Wischnus anzusehen. Daraus erhelle, daß die Braminen selbst den Buddismus nur als eine neue Offenbarung des Wischnu ansehen. Wenigstens lasse sich dieß als historischer Beweis geltend machen, daß der losgerissene oder als Gegensatz hervorgetretene Buddismus auf die Krischnalehre ebenso gefolgt sey, wie diese früher auf die Vorstellung des Wischnu als Rama gefolgt sey. Dagegen ist nun aber zu bemerken, daß zufolge einer Stelle in den Transactions of Bombay [1] es zwar mit der Incarnation des Wischnu in Budda seine Richtigkeit hat, aber auf die Art, daß Wischnu in Budda erscheint, um die Unterthanen des Königs von Tripura (Tipperah) noch tiefer in den Irrthum zu stürzen, zur Strafe für die häretischen Meinungen, durch die sie sich schon früher den Zorn der Gottheiten zugezogen hatten.

Ich habe nun aber ferner schon früher den sehr bestimmten Unterschied auseinandergesetzt zwischen der mystischen Doctrin, dem Idealismus und Spiritualismus der Upanischads und der weit materielleren Lehre des Budda. Freilich, wenn man sich für letztere mit dem allgemeinen und daher für sich nichtssagenden Namen Pantheismus begnügt, so möchte es schwer seyn den Unterschied zwischen beiden Lehren anzugeben. A. W. Schlegel, indem er ablehnt sich über den Buddismus auszusprechen, macht schon die sehr wahre und aufrichtige Bemerkung: wenn er auch wie gewöhnlich sagen wollte, der Buddismus sey ein pantheistisches System, so wisse er nicht, wie darin ein Unterschied von den andern Systemen Indiens liegen solle; denn, wo er in Indien hinsehe, glaube er Pantheismus zu finden. F. Schlegel aber, der den Buddismus ebenso tief herabsetzt, als er die Vedantalehre erhebt, weiß doch da, wo er von der Vendantalehre einen Begriff geben soll, von dieser selbst wieder nichts anderes zu sagen, als sie sey ein Pantheismus.

[1] Vgl. Journ. Asiatique VII, 198.

Freilich setzt er hinzu: ein poetischer; aber was heißt dieß, und was ändert das Poetische an dem Gehalt eines Systems? Ist der Buddismus etwa nur darum verwerflich, weil er ein weniger poetisches oder ein ganz unpoetisches System ist? Mit solchen unbestimmten Begriffen läßt sich hier also gar nichts ausrichten. Wenn der Buddismus aus der indischen Mythologie abgeleitet wird, so läßt sich darin freilich nichts weiter erkennen, als eine Einheitslehre, die sich von ihrer mythologischen Voraussetzung gänzlich losgerissen hat. Aber dieß gewährt einen bloß negativen Begriff, während der Buddismus etwas sehr Bestimmtes und Positives ist.

Der Buddismus ist durchaus keine bloße Einheitslehre. Zwar unstreitig bedeutet Budda den im höchsten Grade Einzigen, der nicht, wie jede der drei indischen Persönlichkeiten, seines gleichen hat, der schlechthin einsam und allein dasteht, weßhalb ich, da man nicht wohl einsehen kann, wie der Name des Budda mit dem indischen Wort Buddi, das Denken und Intelligenz bedeutet, zusammenhange, denn im Begriff Buddas ist doch unstreitig mehr als bloß der allgemeine Begriff des Geistes enthalten: aus diesem Grund also, weil nämlich im Indischen selbst eine befriedigende Etymologie des Namens für Budda so wenig als für Brama und die Namen der beiden andern indischen Dejotas sich findet, glaube ich daran erinnern zu dürfen, daß Budda der Gott ist, der nicht nur keinen seinesgleichen, sondern der Nichts außer sich hat. Dieß der Grundbegriff. Nun ist in den sämmtlichen semitischen Sprachen mit dem Grundlaut bad durchaus der Begriff: solus fuit, oder auch: ante omnia fuit, auch: primus, sine exemplo aliquid fecit verbunden, eine Bedeutung, die noch in dem arabischen Verbum bada'a (mit Ain) sich reflektirt, denn dieß heißt: Novum s. noviter produxit, auch: sine subjecto aut fundamento, d. h. sine praeexistente materia produxit. Das Wort drückt also das reine Hervorbringen ohne alle Voraussetzung außer dem Hervorbringenden selbst aus. In diesem Sinn heißt Gott im Koran so oft Badiu-l-samavâti va-l-ardi, Schöpfer (Anfänger) Himmels und der Erde. Dieß ist nun aber ganz und gar die Bedeutung der Budda-Idee. Budda ist der schlechthin nichts außer

sich selbst Voraussetzende, keiner Materie, keines Stoffs außer sich zu seinen Hervorbringungen Bedürftige, denn er ist sich selbst Materie, indem er der sich selbst materialisirende Gott ist.

Ich habe schon bei Gelegenheit der Mithraslehre[1] erklärt, daß ich den Budda für die später erschienene Mithrasidee halte, die sich in Indien nur den indischen Vorstellungen accommodirt, zum Theil sogar in diese gekleidet habe. Es ist von einem Deutschen, Isaak Schmidt, Akademiker zu Petersburg, die auffallende Uebereinstimmung bemerkt worden, die sich in Sitten und Gebräuchen zwischen den noch in Indien vorhandenen Nachkommen der alten Parsis, den sogenannten Ghebern, und den mongolischen Buddisten findet. Dahin gehört z. B. ihre Behandlung menschlicher Leichname, welche beide so viel wie möglich von Thieren zerreißen zu lassen suchen[2]. Wer weiß, wie tief die Behandlung der Todten, der Unterschied zwischen Begraben, Verbrennen oder durch Thiere Verzehrenlassen der Leichname in das System der religiösen Ideen eingreift, wird eine solche Uebereinstimmung nicht bloß für rein zufällig ansehen können. Dazu kommt, daß Budda von den mongolischen Buddisten Chormusda genannt wird, ein Name, in dem man gewissermaßen genöthigt ist den Namen des persischen Ormusd wieder

[1] S. oben S. 235.

[2] Herodotos (I, 140) schon erzählt von den Persern seiner Zeit, daß sie die Leichname ihrer Verstorbenen nicht eher bestatten, als bis ein Vogel oder ein Hund an ihnen gezogen hätte. Herodotos selbst gesteht dabei unvollständig unterrichtet zu seyn, und auf einer solchen unvollständigen Nachricht scheint seine Aussage zu beruhen. (Vgl. Strabo XVI, p. 746). Die heutigen Parsis setzen ihre Todten auf eine Art bei, daß sie fleischfressenden Thieren bloßgestellt sind, und sie halten diese Art von lebendigem Begräbniß für ein großes Glück. Denn sie scheuen sich ebensowohl die Erde, als das heilige Feuer, wie andere ihre Leichname verbrennende Völker, mit Todten zu verunreinigen. Die mongolischen Buddisten setzten ihre Todten in freier Luft auf Matten, Filzen und Gerüsten oder auf Felsen und Bäume aus, um von wilden Thieren oder Vögeln verzehrt zu werden. Ein brennendes Licht dürfen die Gheber nicht ausblasen, ein um sich greifendes Feuer wird nie mit Wasser gelöscht, sondern durch Aufwerfen von Erde, Steinen u. s. w. Jeder buddistische Mongole hält es für eine große Sünde, Feuer mit Wasser zu löschen, hineinzuspeien oder auf irgend eine Weise es zu verunreinigen (Plinius XXX, 2).

zu erkennen. Ormusd aber ist das gute Princip, der gute Gott des persischen sogenannten Dualismus, auf den ich früher versprochen noch einmal zurückzukommen. Der Schlüssel des persischen Dualismus liegt in dem Mithras, den schon die Zendbücher kennen, den bereits Plutarch, wie wir früher gesehen, als μεσίτης, Mittler, erklärt [1], als vermittelnd Materie und Geist, der nichts anderes ist als der sich selbst materialisirende Gott. Mithras ist bloß dadurch Schöpfer, daß er seine ursprünglich immaterielle, aber eben darum auch allem Materiellen und dadurch der Schöpfung widerstehende Urkraft (die nachher in der Unterordnung als Ahriman erscheint), daß er diese sich — sich als Ormusd — unterwirft, sich zur Materie, zum Gegenstand der Ueberwindung macht. Dieses in der Schöpfung unterworfene Princip ist nicht das an sich böse, es ist nur das Princip des ursprünglich reinen in-sich-Seyns, der Nicht-Expansion, wo es noch keinen Gegensatz zur Expansion bildet. Erst indem es dem Princip der Expansion, wir können sagen, dem Princip der Liebe, der Mittheilsamkeit untergeordnet wird, muß es gegen dieses die Natur eines widerstrebenden annehmen (denn seine fortwährende Wirkung, daß es sich der Materialisirung widersetzt, ist eine zur Schöpfung selbst nothwendige). Solang es selbst keinen Gegensatz hatte, konnte es sich nicht als contrarium, als der Expansion widerstrebenden Egoismus äußern. Der Schöpfer will nur das Gute, aber indem er das Gute will, muß er — zufällig gleichsam — auch das dem Guten Widerstrebende, das contrarium, wollen. Auf diese, freilich bis jetzt nicht gewöhnliche Weise ist erklärt worden, wie die persische Lehre als Dualismus, d. h. als eine Lehre erscheinen könne, welche die Schöpfung aus dem Kampf und der Zusammenwirkung eines guten und eines bösen Princips erklärt. Daß nun aber auch der Buddismus nicht eine solche abstrakte Einheitslehre sey, wie er gewöhnlich gedacht wird, sondern eine Einheitslehre, die zugleich einen Dualismus in sich schließt, dieß könnte man schon aus dem schwermüthigen Charakter seiner ganzen Weltansicht schließen. Der sogenannte Dualismus hat bis in sehr späte Zeiten sehr verschiedene Phasen durchlaufen. Der Buddismus

[1] S. oben S. 216.

ist allerdings nicht mehr die reine Zendlehre; dieselbe Idee fällt hier in eine Zeit viel späterer Entwicklung, wo das Verderben bereits tiefer, allgemeiner ist, die Welt weit mehr als in jener frühern Zeit zum Argen sich hinneigt. Hier entsteht also ein viel größeres Bedürfniß der Absonderung von einer der Entzweiung und Zerstreuung hingegebenen Welt. Der Buddismus lehrt und begünstigt im Gegensatz der reinen Zendlehre das einsame Leben. Die älteren Buddisten lebten außer den volkreichen Städten, in Wäldern, wie man aus Megasthenes bei Strabo schließen kann; zahlreiche Buddistenklöster zeigen eine Flucht vor der Welt, die dem reinen Parsismus fremd ist, der seinen Anhängern ebensowenig Entbehrungen und Kasteiungen auferlegt. Der ehelose Stand gilt als Verdienst oder wenigstens als nothwendig zum höchsten Grad der Reinheit. (Der mongolische Budda heißt Schakia-Mouni; es ist unmöglich, in dem letzten Wort das indische Mouni zu verkennen, was ein Einsiedler bedeutet und ganz das griechische μόνος ist). Alle diese Anstalten des Buddismus zeigen eine sehr tiefe Empfindung von dem Kampf des Reinen und Unreinen, des Bösen und Guten, sowie, daß das widerstrebende Princip immer mehr in die Materie gesetzt worden. Ein eigenthümlicher Schauer von Einsamkeit erfüllt und umgibt die Tempel des Budda; alles ist berechnet, die Idee des Gottes einzuflößen, der seines gleichen nicht hat, obwohl er übrigens alles ist[1].

[1] Wenn wir den Buddismus für eine zweite Erscheinung der persischen Mithrasidee erklären, so könnten dagegen eben die Kasteiungen angeführt werden, welche der Buddismus seinen Anhängern auferlegt, und von denen die alte persische Religion nichts gewußt habe. Darauf ist zu antworten 1) daß die Buddaidee jedenfalls die in einer viel späteren Zeit wiedergekommene Mithrasidee ist, 2) daß wir zwar über die Wirkung der Mithrasreligion im alten Persien wenig unterrichtet sind, daß aber mit den Mithrasmysterien, wie sie zur Zeit des römischen Reichs in mehreren Ländern Kleinasiens, ja in Rom selbst gefeiert, und von dort selbst in die Berge Tyrols und Salzburgs sich fortgepflanzt haben, allerdings auch Kasteiungen und Entbehrungen verbunden waren, während doch nicht zu zweifeln ist, daß diese Mithrasmysterien wirklich aus Persien abstammten, wenn sie auch die Formen und Ceremonien einer späteren Zeit annehmen. Die Hauptfrage bleibt immer, ob der Buddismus, wie man gewöhnlich annimmt, eine reine, absolute Einheitslehre, oder ob ihm, wie der Mithrasidee, zugleich ein Dualismus zu Grunde liegt.

Einen noch entscheidenderen Beweis indeß für das Vorhandenseyn eines dualistischen Systems im Buddismus bietet eine oft wiederholte Aeußerung christlicher Missionarien, die dem Buddismus insbesondere das vorwerfen, daß er Böses und Gutes für einerlei, sowie, daß er es für gleichgültig halte. Wer ähnliche Vorwürfe kennt, die in ältern und neuern Zeiten Lehren anderer Art gemacht worden sind, der weiß schon, was das bedeutet, wenn man sagt, daß ein System Gutes und Böses für einerlei halte. So absurd war nie ein menschlicher Geist, das Gute als das Gute dem Bösen als dem Bösen gleichzuhalten, eine formelle Einerleiheit zu statuiren. Der Vorwurf beruht auf einem bloß oberflächlichen Ansehen und äußerlichen Auffassen; die wahre Meinung ist nur, daß der letzten Substanz nach eben das, was das Böse, auch das Gute sey, und in der besondern Anwendung auf eine dualistische Schöpfungslehre besagt sie nur: das Gute und das Böse sey in der Schöpfung gleich wesentlich, womit das Böse keineswegs aufhört das Böse, das Gute das Gute zu seyn. Es gibt keine Entwicklung ohne eine die Entwicklung anhaltende, sie hemmende, ihr also zugleich widerstrebende Kraft; und dieses aller Entwicklung Entgegengesetzte kann in letzter Instanz nur in demselben Princip liegen, in welchem auch die Entwicklung liegt.

Was den andern Vorwurf betrifft, den der Gleichgültigkeit gegen das Böse, welche man den Buddisten zuschreibt und als eine Folge ihrer Lehre betrachtet, so kann sich der Anschein einer solchen Gleichgültigkeit schon von dem müßigen, beschaulichen Leben überhaupt herschreiben, zu dem sich der Buddismus hinneigt. Aber eine gewisse Beruhigung über das Daseyn des Bösen, welches andere Doktrinen als eine so große, schwer zu lösende Dissonanz empfinden, gewährt allerdings die Vorstellung theils von der Unvermeidlichkeit des Bösen, theils von seiner nothwendigen, endlichen Auflösung. Das Böse ist seinem letzten Grund nach selbst nichts anderes als die der Schöpfung widerstehende Kraft des Budda, die er eben in der wirklichen Schöpfung untergeordnet hat; aber gerade dadurch hat er selbst den Gegensatz in die wirkliche Schöpfung gebracht; allein das letzte Ziel der Schöpfung

ist die gänzliche Erschöpfung dieser widerstehenden und widerstrebenden Macht; die ganze Schöpfung ist nur eine Erlösungsanstalt aus den Banden dieses Princips; die letzte Absicht des Budda ist, alle Wesen zu der gleichen Seligkeitsstufe mit sich selbst zu erheben. Nur insofern geht er selbst in die Materie ein oder läßt sich zu ihr herab. Da aber dieses Ziel, wo alle Wesen, auch die verworfensten, zuletzt selbst zur Buddastufe erhoben werden, nur durch die Arbeit unbestimmbar langer Zeiträume oder Aeonen erreichbar ist, so begreift sich, daß der Anhänger dieser Lehre gegen die einzelnen und vorübergehenden Erscheinungen der Bösen gleichgültiger sich zeigt, als der, welcher das Böse überhaupt für etwas bloß Zufälliges hält und weder ein Ende noch einen eigentlichen Zweck desselben einsieht.

Einen weiteren, nicht minder wichtigen Beweis für einen in der Buddalehre eingeschlossenen Dualismus gewährt die von allen Seiten bezeugte Thatsache, daß auf Ceylon (Ceylon ist der Ursitz der aus Indien vertriebenen Buddisten, von dem als einem zweiten Mittelpunkt aus er sich erst nach den andern Theilen Asiens verbreitet hat) — auf Ceylon also errichten die Anhänger desselben neben den großen, dem Budda geweihten Tempeln regelmäßig kleinere, eine Art von Kapellen, die sie Dewalas nennen und welche die Missionarien doch wohl nicht ohne allen Grund Teufelskapellen heißen. Dieß erinnert an die Typhonien in Aegypten. Es ist also auch in der buddistischen Religion ein dem typhonischen ähnliches Princip angenommen; nur möchte sich hier jener mythologische Dualismus nicht nachweisen lassen, der in Aegypten zwischen Osiris und Typhon statuirt ist. Der Unterschied des Buddismus von der mythologischen Religion ist eben der, daß er die zwei Principien, die in der größten Allgemeinheit als reales und ideales bezeichnet werden können, zur Einheit — in Einem und demselben Gott — verbindet. Dennoch drückt sich in der Errichtung dieser Dewalas der Gedanke aus, daß das der Güte und Liebe widerstrebende Princip zur Schöpfung nothwendig, nicht ein im Lauf derselben zufällig erst entstandenes, sondern ebenfalls ursprüngliches sey, daher gleichsam eine immerwährende Versöhnung, und soweit wenigstens eine Art von

Cultus fordert. Das der Mittheilung, der Herablassung widerstrebende Princip ist sogar das ältere; denn die Herablassung des Schöpfers hat angefangen; zuerst war er bloß in sich.

Als eine andere Thatsache, die beweist, daß der Buddismus in einem Zusammenhang mit dem persischen sogenannten Dualismus und insofern selbst als Dualismus betrachtet wurde, will ich noch Folgendes anführen, daß Mani oder Manes, der gewöhnlich als Perser angegeben wird — dieß war aber zu der Zeit, in welcher Mani erschien, ein sehr unbestimmter Begriff, und wenn er, wie angegeben wird, seine Schriften in syrischer Sprache schrieb, so kann dieß nur so viel heißen, daß er in einer Provinz des persischen Reichs geboren worden, wo das Syrische Landessprache war; insofern bedeutet sein Name Mani aus dem Syrischen erklärt der Zertheiler, vollständig Mani-Choi (woher Manichäos), der Zertheiler des Lebens, qui vitam in duo principia distraxit: — als Manis Vorgänger also wird ein gewisser Scythianus genannt, als dessen Erbe und Schüler ein gewisser Therebinthos genannt wird, der sich nachher selbst den Namen Buddas beilegte (Budda ist allerdings nicht bloß Name des Gottes, sondern auch der von ihm Erfüllten); merkwürdiger in dieser Beziehung ist aber noch, daß die spätern Abkömmlinge der Manichäer bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter andern Irrthümern ihrer Sekte auch diese Lehre abschwören mußten: *Τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι*[1]. Hier finden sich also Zoroaster, Budda und Manes ausdrücklich zusammengestellt.

Eine letzte Uebereinstimmung zwischen dem Buddismus und der persischen Lehre ist noch die sehr ausgedehnte Geisterlehre, die er mit dieser ebenfalls gemein hat, und die schon allein jeden überzeugen müßte, daß er aus einer ganz andern Quelle als der indischen Mythologie seinen Ursprung hat.

Dürfen wir nun den Buddismus als eine der Zendlehre wenigstens analoge, ihr in einem späteren Moment entsprechende, oder sie auf einer spätern Stufe wiederholende Formation ansehen, so müssen wir zugleich

[1] Vgl. Neanders Kirchengeschichte, 2. Aufl. 1. Abth., 2. Band, S. 828.

gestehen, daß er seinem letzten Grund nach älter ist, als die indische Mythologie. Denn der erste Grund der Lehre von dem sich selbst materialisirenden Gott konnte natürlicherweise nur entstehen in jenem ersten Uebergang von der unmythologischen zu der mythologischen Zeit. Dort mußte jene Zweiheit, die aller Mythologie zu Grunde liegt, zur Einheit aufgehoben werden, um dem mythologischen Proceß zuvorzukommen, der mit dieser Zweiheit nothwendig gegeben ist. Dorthin in diesen Moment wurde auch früher die Mithrasidee gesetzt. Die Wiedererscheinung in einem späteren analogen Moment, und zwar gerade im indischen Bewußtseyn, läßt sich übrigens einfach durch wirkliche Forterbung erklären. Es hat durchaus nichts Unmögliches anzunehmen, daß die Idee des sich selbst materialisirenden — dieses All= — Gottes im indischen Bewußtseyn von jener Zeit an geblieben sey, wo von dem offenbar gemeinschaftlichen indo=persischen Volksstamm das indische Volk als solches ausging, eben indem es dem mythologischen Proceß folgte: durch seine Mythologie schied es sich von dem gemeinschaftlichen Stamm aus. Mußten wir doch schon in den Vedas religiöse Urkunden anerkennen, die sich nicht als speciell indische betrachten ließen, die nach Persien als ihrem Geburtsland zurückwiesen. Man könnte also annehmen, daß der Buddismus als etwas Unvordenkliches immer im indischen Bewußtseyn geblieben, aus ihm nie völlig verdrängt, und im Anfang wie im Verlauf des mythologischen Processes ihm immer wieder dazwischen getreten sey.

Man kann auf dieses Dagewesenseyn des Buddismus in Indien selbst aus den wenigen Denkmälern desselben schließen, die der Verfolgungs= und Zerstörungswuth der Braminen in Indien entgangen sind. Unter jenen uralten Monumenten Indiens, welche die Küste von Coromandel bedecken, bereits zu Salsette finden sich im Vorhof der dortigen Felsentempel zwei kolossale Bilder des Budda. Zu Peresnath (einem zu den Monumenten von Ellora gehörigen Ort) ist von schwarzem Basalt eine kolossale Figur des Budda zu sehen, ganz nackt, auf einem Thron, getragen von Elephanten= und Tigerköpfen; Budda sitzt mit unterschlagenen Beinen, Buddas gewöhnliche Stellung, welche die Ruhe des in

sich selbst, in tiefer Selbstbeschaulichkeit versunkenen Gottes ausdrückt; um ihn her sechs Figuren betend, fünf sitzend, eine stehend. In den Monumenten von Kennery, welche übrigens von den gegenwärtigen Einwohnern Indiens als unheimliche Oerter, als Sitze böser Dämonen geflohen werden, ist Wischnu durchgängig vorgestellt als Diener des Budda. So finden sich in den Wandsculpturen von Salsette die Zeichen des Buddismus mit den Zeichen des Schiwaismus zusammen. Budda auf der einen, Brama, Schiwa und Wischnu auf der andern Seite, scheint es, finden hier gleiche Verehrung. Eine alte im ersten Band der Asiatic Researches bekannt gemachte Inschrift zu Buddalgaja (im heutigen Bohar) feierte Budda als einen wohlthätigen Gott, als den von Sünde reinigenden, als Freund der Gerechtigkeit. Indeß werden in eben dieser Inschrift Brama, Schiwa und Wischnu mit ganz gleicher Verehrung erwähnt.

Wenn ich bisher mit gutem Grunde die eine der beiden Meinungen zurückgewiesen, nach welcher der Buddismus ein bloß aus der indischen Mythologie selbst Entwickeltes, Hervorgegangenes wäre, und sich demnach als ein Späteres gegen dieselbe verhielte, so bin ich darum keineswegs geneigt, die entgegengesetzte Meinung anzunehmen, nach welcher nämlich der Buddismus das Prius, das Vorausgegangene der eigentlich indischen Mythologie wäre, so daß nun diese vielmehr sich nur als ein zerstörter Buddismus betrachten ließe. Buddismus und indische Mythologie stehen materiell betrachtet durchaus in keinem solchen Verhältniß zueinander, daß die letzte aus dem ersten durch was immer für eine Veränderung hätte hervorgehen können. Der Buddismus in seiner Reinheit wenigstens ist kein System, das den Stoff der indischen Mythologie hätte enthalten können. Es ist ein völliger Antagonismus zwischen beiden. Der Buddismus ist dem Bramanismus vorzüglich dadurch entgegen, daß er den Unterschied der Kasten gänzlich verwirft. Dieser aber wird in Indien als etwas so Unantastbares betrachtet, daß z. B. jedes Mitglied einer untergeordneten Kaste, der Paria z. B., schon den bloßen Gedanken, durch was immer für ein Mittel in die höhere Kaste sich zu schwingen, als ein Verbrechen betrachten würde. Solche Scheu aber

entsteht nie vor Einrichtungen, die erst im Lauf der Zeit entstanden. Nur unvordenkliches Alter bringt sie hervor. Nur vor dem wird sie empfunden, dessen Ursprung sich in eine völlige Vergessenheit verliert.

Also keine der beiden Meinungen, zwischen welchen bis jetzt die Ansichten getheilt sind, ist die wahre. Der richtige Gedanke, welcher allein das Räthselhafte der indischen Mythologie und besonders jenes dunkle Verhältniß zwischen Bramanismus und Buddismus erklärt, das zuletzt in einen blutigen Kampf ausschlug und mit der gänzlichen Verdrängung des Buddismus endigte, ist der Gedanke zweier im indischen Bewußtseyn sich durchkreuzender, aber übrigens voneinander völlig unabhängiger und von ganz verschiedenen Seiten kommender Richtungen.

Man kann sich nun aber, wie gesagt, dieses Dazwischentreten des Buddismus, dieses Durchkreuzen der mythologischen Entwicklung Indiens durch die Budda-Idee ganz wohl durch die Annahme erklären, daß sie in dem indischen Volk von seinem Ursprung her gelegen; denn so entschieden und bestimmt persisches und indisches Wesen in der Folge sich entgegengesetzt erscheinen, so ist nicht zu leugnen, daß beide Nationen zu einem und demselben Hauptast der Menschheit gehören. Dieß zeigt schon der Zusammenhang der Idiome. Nach W. Jones finden sich unter 10 Wörtern der Zendsprache 6 bis 7, die reines Sanskrit sind. Diese Wahrnehmung des verdienten W. Jones hat aber durch die gründlichen Arbeiten von Eugène Burnouf noch eine ganz andere Bedeutung erhalten. Burnouf, nach dem Tode des unvergeßlichen Sylvestre de Sacy unstreitig der erste Orientalist Frankreichs, unterwarf die alten, lang vernachlässigten Texte seiner sicheren kritischen und linguistischen Behandlung, und hatte das Glück, uns die alte Sprache Persiens unverhüllt, in ihrer ursprünglichen Fülle und Reinheit vorzuführen. Das Resultat war die innigste Verwandtschaft des Zend mit dem Sanskrit; und zwar nicht mit dem Sanskrit der Epopoeen, sondern mit dem der Vedas, wodurch sich von selbst die Folgerung herausstellt, daß Einheit des Altpersischen und Altindischen bestanden hatte, die aber in dem Verhältniß aufhörte, als die indische Mythologie sich zu der Mannichfaltigkeit entwickelte, die sie schon in dem Ramajana und

Mahabharata zeigt. Burnouf hat für die Permutation der Laute zwischen dem Sanskrit und Zend solche stringente Gesetze aufgefunden, daß man sie bloß anzuwenden hat, um ein beliebiges Sanskritwort in ein Zendwort und ein Zendwort in ein sanskritisches zu verwandeln, so daß auf gewisse Weise das Sanskritwörterbuch zugleich als ein Zendlexikon dienen kann[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche sich aus der Einleitung den damals dargelegten Zusammenhang zwischen religiöser und Sprachenentwicklung zurückrufen wollen[2], werden (nach den angeführten Thatsachen) von selbst urtheilen, daß man Grund hätte viel mehr sich zu verwundern, wenn im indischen Bewußtseyn von ursprünglichem Parsismus nichts zurückgeblieben wäre, als man Ursache hat sich darüber zu wundern, daß derselbe, obwohl zurückgedrängt durch die mythologische Entwicklung, doch im indischen Bewußtseyn sich fortwährend erhalten hat und zur bestimmten Zeit als Buddismus aufs neue mächtig hervorgetreten ist.

Das indische Volk war eben derjenige Zweig des Urstammes, der sich losgerissen, indem er der mythologischen Entwicklung folgte, der persische der, welcher sich rein von dieser bewahrte. (Differenz zwischen Persischem und Indischem = unmythologisch : mythologisch). Aber die Indier konnten in dieser Losreißung doch die ursprüngliche Verwandtschaft nicht verwinden. So kam es, daß während sie der mythologischen Richtung sich nicht versagen konnten, das Unmythologische, das von ihrem Ursprung her in ihnen war, nun erst im Gegensatz mit der mythologischen Entwicklung wirksam wurde. Seine Mythologie hat das indische Volk ganz unabhängig von dem Buddismus durch den allgemeinen mythologischen Proceß erhalten; das Princip des Buddismus aber lag von seinem Ursprung her in ihm, und es erhob sich aus der Tiefe des Bewußtseyns selbst eben an diesem Punkt des schneidenden Contrastes, den das religiöse Bewußtseyn Indiens darbietet, — auf der einen Seite die völlig aufgegebene Einheit, das Uebergewicht

[1] S. J. Müller in den Münchener Gel. Anzeigen von 1838, p. 784. 785.

[2] Vgl. die fünfte Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie.

des Schiwaismus, das Extrem der Vielgötterei, indem Brama, Schiwa und Wischnu sich ausschließen, anstatt sich zur All-Einheit aufzuheben, und von der andern Seite jener Allgott, jener nichts außer sich kennende Gott, Budda, der offenbar ursprünglich im indischen Bewußtseyn wie im indischen Lande einheimisch, erst durch eine spätere Krisis, und auch da nicht völlig, wenigstens nur von der Halbinsel, ausgestoßen worden ist.

Was die Beweise für den dem Buddismus zu Grunde liegenden Dualismus betrifft, so will ich bemerken, daß in den weiteren Verbreitungen der buddistischen Religion dieser Dualismus ganz an den Tag tritt. Hier zeigt er sich als Gegensatz von Materie und Geist, der übrigens ja schon von der Incarnationsidee unzertrennlich ist. In den mongolisch-buddistischen Systemen sind es auf der einen Seite der mit dem Weltenstoff erfüllte Raum, auf der andern der in einem reinen Lichtreich wohnende, von der Materie angezogene und mit ihm zu partiellen Erscheinungen sich verbindende Geist, welche das Weltphänomen hervorbringen. Ueberhaupt ist der Buddismus selbst nicht als ein abgeschlossenes und stillstehendes System zu betrachten. Ueberall hat auch er sich nach dem Charakter der Länder und Verfassungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam. Er war ein anderer in Indien, und ist unbeschadet seines Hauptcharakters ein anderer in Tibet, ein anderer unter den mongolischen Stämmen und in China, wo er in einen ganz abstrakten Pantheismus gewissermaßen ausarten mußte, um Eingang zu finden.

Man kann von der einen Seite nicht umhin, Indien als das Vaterland des Buddismus zu erkennen, von der andern Seite ist bekannt, daß die Buddalehre durch eine blutige Verfolgung aus dem eigentlichen Indien, der diesseitigen Halbinsel, verdrängt worden, daß sie daselbst verhaßt, ja ein Gegenstand des Abscheus und der Verwünschung geworden ist. Zwischen der Epoche, in welche das einstimmige Zeugniß der Nationen Asiens, von denen er angenommen ist, seinen Ursprung setzt, und zwischen jener Epoche einer gewaltsamen Ausstoßung, die ihn aus Indien vertrieb, liegt ein beträchtlicher Zeitraum, aber die schrift-

lichen Denkmäler der Braminen beobachten über diesen Zeitraum ein tiefes Stillschweigen. Ohne die schon erwähnten bildlichen Denkmäler, welche von dem alten Glanz der Buddaverehrung in Indien Zeugniß ablegen, und einigen Angaben außerindischer Schriftsteller, würde man fast zweifeln können, ob er wohl je in Indien existirt habe. Vielleicht bietet die ganze Geschichte des Menschengeschlechts kein zweites Beispiel einer Sekte dar, die so vollkommen, und zwar in einem Lande vernichtet worden ist, dem sie durch die Natur ihrer Dogmen ebenso sehr als durch ihren Ursprung angehört. Eine unbestimmbare Zeit lang — so lassen die erwähnten Monumente vermuthen — lebten die Anhänger des Budda friedlich und selbst verehrt unter den andern zahlreichen Sekten Indiens; gleichwohl genießt, wie es scheint, seit dem ersten und zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung Budda keine Verehrung mehr in Indien; seine Idole sind umgestoßen, seine Tempel verlassen, ja, wie der in Kali, als Sitze böser Dämonen geflohen. Ein dunkler Schrecken, eine wirkliche oder verstellte Unwissenheit, ein heftiger und blinder Haß bezeichnet die Aeußerungen der Braminen über alles, was Budda und seine Lehre betrifft, und während diese sich in die Ferne, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Mitternacht verbreitet, Hindustan von drei Seiten umgibt, stößt dieses allein sie zurück. In der frühesten und in der mittleren Zeit Indiens, so wie noch wenige Jahrhunderte vor Christus, ist der Buddismus in Indien nachweislich. Als Alexander d. Gr. nach Indien kam, fanden die Griechen neben den Brachmanen eine von diesen unterschiedene religiöse Sekte, die sie bald mit dem Namen Gymnosophisten, bald Samanäer bezeichneten. Der Name Samanäer ist ächt indisch. Saman bedeutet den Abgezogenen von der Welt, der sich dem contemplativen Leben gewidmet und besonders von allen Leidenschaften befreit hat. Beide bestehen nach den Erzählungen nebeneinander, und wenn die Brachmanen als die herrschende Priesterschaft des Landes erscheinen, so stellen die andern nur eine besondere, durch strenge Uebungen sich auszeichnende Sekte innerhalb der allgemeinen Kirche Indiens vor. Es fragt sich: Waren diese Samanäer oder Gymnosophisten zu Alexanders Zeit nur indische Yogis,

d. h. Anhänger der mystischen Vedalehre, die völlige Abtödtung der Sinne als den Weg angibt zur höchsten Anschaulichkeit und Vereinigung mit Gott, oder sind sie Buddisten? Daß sie Buddisten waren, könnte man daraus schließen, daß der Budda der Siamesen Samanacodom heißt. Sind die Samanäer Buddisten, so beweist eben dieß, daß zur Zeit Alexanders die Buddisten noch vermischt mit den andern, zwar als eine von den Brachmanen unterschiedene, aber nicht ausgeschlossene oder als schismatisch ausgestoßene Sekte in Indien wohnten. Bei Arrian in seinen Expeditiones Alexandri M. findet sich sogar der Name Budda. Er lautet bei ihm Buddyas. Arrian vergleicht ihn mit dem griechischen Dionysos, dem Hauptgegenstand griechischer Mysterien. Ueber die damalige Existenz der Buddisten in Indien kann also kein Zweifel seyn. Strabo unterscheidet nach Megasthenes Bramanen und Garmanen. Von den letzteren sagt er, daß sie bloß von Kräutern leben, nichts Lebendiges tödten (Lebendiges nicht zu tödten, ist eine der Hauptregeln der strengern Buddisten), in Wäldern leben und Kleider von Baumrinde tragen [1]. Es ist kaum zu zweifeln, daß diese Garmanen des Strabo die Samanäer der anderen Schriftsteller sind. Clemens von Alexandrien nennt sie Sarmanäer, von denen er sagt: „Sie bewohnen keine Städte, keine Häuser, leben von Baumfrüchten und Wasser, im ehelosen Stand". Nach dieser Beschreibung des Clemens v. A., die wahrscheinlich aus älteren Quellen geschöpft ist, kann man fast nicht zweifeln, daß Buddisten gemeint sind. Eine deutliche Kunde von diesen möchte, wenn nicht in den Budiern des Herodotos, doch in jenen Indiern zu finden seyn, von denen derselbe sagt [2]: „Sie tödten nichts Lebendiges, säen nicht und bauen keine Häuser, sie leben von Kräutern und einer Art Korn von der Größe wie Hirse; wird einer von ihnen von einer Krankheit befallen, so begibt er sich in eine wüste Gegend und liegt dort, ohne daß sich jemand um den Kranken oder Sterbenden bekümmert". Man muß dieß dahin deuten, daß die Anhänger dieser Sekte, wenn sie alle Lebenshoffnung aufgegeben haben, wüste Oerter

[1] Lib. XV, c. 1 (p. 712).
[2] III, c. 100.

suchen, wo sie sicher sind die Beute wilder Thiere zu werden. In einer andern Stelle spricht Clemens von den σεμνοῖς der Indier mit Attributen oder Prädicaten, welche zeigen, daß er ebenfalls die Buddisten meint und daß diese σεμνοί nur der griechisch gemachte oder griechisch gedeutete Name der Samanäer ist. Am merkwürdigsten schien mir immer eine Stelle des Plinius, die ich zu meiner Verwunderung nirgends benutzt fand (ob es von den neuesten Schriftstellern über Indien geschehen ist, kann ich nicht sagen): in dieser Stelle sind die Kasten Indiens, unter diesen die Brahmanen deutlich unterschieden. Vita, sagt Plinius[1], mitioribus populis Indorum multipartita degitur (darin die Trennung in Kasten). Alii tellurem exercent (dieß sind die Sudras), militiam alii capessunt (dieß sind die Kschatryas), merces alii suas evehunt (die sogenannten Banians), res publicas optimi ditissimique temperant, judicia reddunt, regibus assident: dieß sind nun offenbar die Braminen, und es ist höchst merkwürdig, wie sie hier durchaus nicht als Priesterkaste, sondern als das, was sie waren, als optimates, als die höchste Aristokratie des Landes, bezeichnet werden. Auch jetzt noch ist nicht jeder Bramine Priester, obwohl keiner Priester seyn kann, als der zur Kaste der Braminen gehört. Von diesen unterscheidet nun Plinius sehr bestimmt ein quintum genus hominum mit folgenden Worten: Quintum genus celebratae illic et prope in religionem versae sapientiae deditum, voluntaria semper morte vitam accenso prius rogo finit. Bekannt ist, daß in Gegenwart Alexanders und seines Heeres der Gymnosophist Kalanus freiwillig, und um einen Beweis seiner Ueberzeugung zu geben, den Scheiterhaufen bestieg. Ebenso war es den späteren buddistischen Patriarchen gewöhnlich, ihr Leben freiwillig auf dem Holzstoß zu enden.

In allen diesen Stellen erscheinen demnach die Buddisten als zwar von den Braminen unterschieden, aber als neben ihnen bestehend und nicht bloß geduldet, sondern sogar vom Volk mit einer besondern Verehrung als eine Art von Heiligen betrachtet, die darum geduldet werden, weil sie keine Anspruch auf Oeffentlichkeit und Allgemeinheit

[1] Hist. N. L. VI, c. 22 (19).

machende Sekte sind. Auch Porphyrios beschreibt unter dem Namen Samanäer ganz deutlich die buddistischen Priester mit ihren klösterlichen und mönchischen Einrichtungen. Und zwar schreibt sich diese Nachricht des Porphyrios aus einer Quelle her, die bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückgeht, denn sie ist aus dem Bericht eines an den Kaiser Antoninus geschickten indischen Gesandten geschöpft. Durch diese Zeitbestimmung wird bestätigt, was Wilson durch mehrere Combinationen herausgebracht hat, daß die Verfolgung des Buddismus in Indien um die Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums anfing. Dieses wäre ein neues Beispiel jener chronologischen Coincidenzen oder jenes Gesetzes gleichzeitiger und in gewissem Sinn übereinstimmender, und doch voneinander unabhängiger Bewegungen in übrigens ganz verschiedenen Regionen. Es ist, als ob der Buddismus, der, früher geduldet, um jene Zeit Gegenstand einer so grausamen Verfolgung wurde, gegen das religiöse System Indiens in dem Augenblick sich erhoben, wo von einem andern Theil Asiens aus der geistigste Monotheismus siegreich über die Welt sich verbreiten sollte. Um diese Zeit mögen die Buddisten, die sich bisher still verhalten, im Schooße der indischen Religion selbst geduldet und verehrt gelebt hatten, zuerst mit offener Verwerfung der Vedas eigne Religionsbücher sich zu geben angefangen, als strenge Unitarier dem mythologischen Polytheismus offenen Krieg angekündigt, *sich* als die wahren Gläubigen ausgerufen haben. Zugleich — indem sie den Unterschied der Kasten und damit den erblichen Priesterstand aufhoben — mußten sie zur Verkündigung des Worts jeden zulassen, der inneren Beruf dazu fühlte. Dieses System, einmal auf einer so weiten Grundlage errichtet und in solchem völligen Gegensatz gegen die unbewegliche Constitution der Braminen, drohte reißende Fortschritte zu machen, und rief eben darum die ganze Macht der Braminen gegen sich auf. Bis zum 7. Jahrhundert scheinen diese blutigen Kriege gedauert zu haben. Inzwischen verbreitete sich die Buddareligion über die Grenzen der Halbinsel; in Indien besiegt, wurde sie in Ceylon herrschendes System, wo sie den alten Bramanismus verdrängte, von da aus verbreitete sie sich wie von einem zweiten

Mittelpunkt aus in das ganze Indien jenseits des Ganges zu den Birmanen nach Pegu und Siam; China endlich nahm sie auf, und sie drang in alle Gegenden nördlich von Indien über Tibet hinaus bis in die Steppen von Centralasien, wohin indeß ein Samen alter Parsilehre schon früher gekommen und Empfänglichkeit für sie bereitet zu haben scheint.

Verpflanzt in auswärtige Gegenden, für die man ihn nicht hätte gemacht halten sollen, schließt sich der Buddismus doch von allen Seiten an sein ursprüngliches Vaterland an, und die verschiedenen Schicksale, die er erfahren, haben das ursprüngliche Gepräge des Landes und des Klimas nicht auslöschen können, in dem er zuerst entstanden war. Wie tief er mit dem indischen Wesen verflochten, sich in die mythologische Religion Indiens eingelebt, mit ihr gleichsam verwachsen war, erhellt daraus, daß selbst in den buddistischen Tempeln außerhalb Indiens dennoch das ganze indische Pantheon versammelt ist. Moorcroft unter anderm sagt von einem Tempel in Tibet, nirgends hätte er eine größere Versammlung indischer Götterbilder gesehen. Der Buddismus konnte nicht mit der mythologischen Entwicklung, die in das indische Bewußtseyn fiel, zusammentreffen, ohne auch selbst indische Formen, die Farbe indischer Vorstellungen anzunehmen, sich mit Begriffen der indischen Mythologie zu verschmelzen. Außerordentlich schwer ist es aber, bei diesem nothwendigen gegenseitigen Einfluß, den indische Mythologie und Buddalehre aufeinander ausgeübt haben, das respektive Eigenthum einer jeden zu erkennen. So ist es eine schwierige Frage, ob die Idee der Maja eine ursprünglich indische, oder eine ursprünglich buddistische sey. Die Maja ist, wie früher gezeigt, in dem indischen orthodoxen System nothwendig, weil dieses eine Freiheit in der Weltschöpfung behauptet, welche unmöglich ist, ohne einen veranlassenden Grund, ohne gleichsam einen Reiz zur Weltschöpfung zwischen dem Schöpfer und der Welt zu setzen. Dagegen ist die Maja auch in den Buddismus aufgenommen und gewissermaßen auch da nothwendig. Die Materie, in welche sich der Schöpfer versenkt, mußte sich ihm zuerst als Möglichkeit, und demnach als Princip in ihm selbst, darstellen. In bildlichen Darstellungen erscheint Budda als Kind an der Brust der jugendlichen, mit

allen Reizen der Schönheit geschmückten Maja. Zugleich werden ihm Blumen und Früchte dargebracht. Gruppen von Thieren nähern sich ihm als dem Gott, der dem Lebenden hold ist und das Blutvergießen der Thiere verwehrt hat, ein Verklärungs- oder Heiligenschein umgibt das Haupt sowohl des Kindes als der Mutter. Kurz, es ist das innigste Verhältniß zwischen Budda und Maja. Die chinesischen Buddisten lehren bestimmt einen Zusammenhang zwischen der Maja und den getrennten drei Eigenschaften. Sie versichern, daß die Illusion der Maja bloß auf der illusorischen Trennung der drei Eigenschaften beruhe. Auch sie fordern den, der sich zum wahren Wesen erheben will, auf, sich über die Maja und die drei Eigenschaften zu erheben. Hier stimmt also der Buddismus ganz mit philosophischen Ideen überein, die, wie die Lehre von den drei Eigenschaften, Indien eigenthümlich sind. Man muß sich daher durchaus geneigt fühlen, die Maja als ursprünglich indisch anzusehen. Von der andern Seite aber ist zu bemerken, daß mit dem persischen System, eben weil auch dieses eine freie Schöpfung annimmt, die Idee der Maja gar wohl vereinbar ist. Wäre es nicht möglich, daß in einer weiteren Entwicklung der Mithraslehre, durch die sie erst zum eigentlichen Magismus erhoben wurde, daß in einer solchen weiteren Entwicklung das persische weibliche Wesen, die Mitra, welche Herodotos mit Urania vergleicht, als Maja = Magia dargestellt worden wäre?

Unter den Nachrichten, die uns über die Dogmen des alten Magismus geblieben sind, ist auch der Begriff einer triformis Mitra erhalten. Jul. Firmicus sagt[1]: Persae et Magi omnes Jovem dividunt in duas potestates, nämlich, wie er hinzusetzt, in eine männliche und weibliche, et mulierem quidem triformi vultu constituunt. Sollte man nun nicht Ursache haben, die mulierem triformi vultu so zu erklären. Mitra ist in der späteren Doktrin oder wissenschaftlichen Ausführung der altpersischen Lehre das U r w e s e n Gottes = Nichtexpansion, das sich ihm darstellt als expansibel, wo es sich + verhält. Aber in seiner unbedingten Expansion ist es a u ß e r Gott. Es muß ihm also

[1] De Errore profan. relig. I, 5.

Ormusd, das begrenzende (Licht, Erkenntniß vermittelnde) Princip entgegengesetzt werden. So wird Mitra unbegrenzt und begrenzt, + und — und die Einheit beider, also wirklich triformis, erst zur wirklichen Materie. Sollte nun diese Triformität nicht mit der Trigunaya der indischen Philosophie zusammenhangen? Dieß läßt sich wohl hören, allein der Zusammenhang könnte auch der umgekehrte seyn. In späteren Explicationen (und jene aus einem späten, schon christlichen Schriftsteller genommene Notiz gehört einer Zeit an, in der schon die orientalischen Religionsideen, von allen Seiten her zusammenfließend, synkretistisch vereinigt wurden), es wäre also wohl möglich, daß in späteren Explicationen des Magismus die persische Mitra erst diese der indischen Maja analoge Deutung erhalten hätte. Kurz, es wird schwer und nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse (soweit er wenigstens mir bekannt ist) unmöglich seyn, darüber zu entscheiden, ob die Maja aus dem Buddismus in das indische System oder umgekehrt aus der indischen Philosophie in den Buddismus aufgenommen worden.

Wenn es sich vollends beweisen ließe, daß die sämmtlichen Trimurtibilder buddistisch, so wären diese die deutlichsten Zeichen des Verwachsens zwischen indischer Mythologie und Buddismus.

Was nun aber aufs Bestimmteste sich behaupten und nachweisen läßt, ist der umgekehrte Einfluß, den der mit der rein mythologischen, entgegengesetzten Richtung im indischen Bewußtseyn zusammentreffende Buddismus auf die indische Mythologie ausgeübt hat. Daß die materiellen Götter frühzeitig aus dem indischen Bewußtseyn verdrängt worden, habe ich früher schon bemerkt. Der Buddismus hat entschieden bedeutend mitgewirkt zu jener Steigerung des Wischnuismus, die wir vorzüglich in der Bhagwadgita erkannten. Die Wischnulehre mußte sich zur höchsten Einheit steigern, so daß Wischnu als totum numen, als der ganze unzertrennte Gott, dargestellt wurde. Der unverkennbarste Einfluß auf die Ausbildung der Wischnulehre zeigt sich aber in der Incarnationsidee, welche diese in so großer Ausdehnung, nicht bloß auf Wischnu, sondern zuletzt selbst auf Brama anwendet. Die Incarnation ist ursprünglich nur in einem System denkbar, das schon die

materielle Schöpfung selbst aus dem Begriff eines sich selbst materialisirenden, also eines sich selbst erniedrigenden Gottes herleitet. Einen gleichen, oder vielmehr noch verwirrenderen Einfluß hatte der Buddismus möglicherweise auf die theosophischen Theile der Vedas, auf jene zum Theil bis zur Verrücktheit gehende Unificationstheorie der Upanischads. Denn wenn die Bhagwadgita z. B. noch immer an der Persönlichkeit des Wischnu festhält, so ist dagegen das höchste Ziel des in jenen Theilen der Vedas gelehrten Bestrebens der Abgrund einer absolut unpersönlichen, insofern inhaltsleeren Einheit. Es ist nicht etwa nur Brama und Schiwa, es ist ebensowohl Wischnu, der hier verschwindet. Diese Theile der Vedas sind das Werk eines gegen die Mythologie erregten, ihr entgegengesetzten, aber keineswegs sie positiv zu überwinden vermögenden Geistes, der, um sich aus den Banden derselben zu erretten, sich in das Leere und das Nichts stürzt. Gegen diese Versunkenheit der Vedas ist das System der Bhagwadgita als ein geistiger Aufschwung zum persönlichen Gott zu betrachten, wie sich denn eben diese Lehre zugleich aufs Bestimmteste gegen jenen trägen, stumpfen Quietismus erklärt, den dieselben Theile der Vedas athmen, während die Bhagwadgita, weit entfernt das Nichthandeln als den einzigen Weg zur Seligkeit zu erklären, vielmehr das Handeln empfiehlt, jedoch das Handeln, wie es dem geziemt, der an einen über die Welt erhabenen, gegen sie freien Schöpfer glaubt.

Doch das letzte Wort über dieses Verhältniß muß ich mir für den Schluß der ganzen Untersuchung vorbehalten. Vorläufig habe ich noch einiges über die weitere Verbreitung des Buddismus außer den Grenzen Indiens zu erinnern.

Wenn eine entschieden polytheistische Religion kein Bedürfniß und keinen Antrieb empfindet sich fortzupflanzen und Proselyten zu machen, wie denn der Indier bis auf den heutigen Tag keinen Versuch macht Andersdenkende für seine Religion zu gewinnen, was noch außerdem durch seine gesellschaftliche und politische Organisation, insbesondere die Kasteneinrichtung, ihm verwehrt ist: so liegt es dagegen in der Natur jeder pantheistischen oder absolut monotheistischen Religion sich als

universell zu betrachten, und darum auch zu unbedingter Verbreitung sich aufgefordert zu finden. Ich sage: es liegt dieß in der Natur jeder pantheistischen oder absolut monotheistischen Religion. Als eine solche kann die mosaische Religion insofern nicht betrachtet werden, weil sie, obgleich auf die Idee des wahren Gottes gegründet, dennoch in diesem nur einen Nationalgott erkannte, der das Volk Israel sich zu seinem Volk erwählt, die andern Völker anderen Göttern überlassen habe. In der mosaischen Religion widersprach schon die Absonderung von allen andern Völkern, in der das auserwählte Volk des Jehovah erhalten werden sollte, lange Zeit geradezu jeder weitern Verbreitung. Dagegen ist es von dem Buddismus historisch gewiß, daß er sich durch Missionen fortgepflanzt hat. Unter den nomadischen Mongolen, wo der Buddismus als Lamaische Religion erscheint, traf der von Indien her sich verbreitende Buddismus auf die frühere patriarchalische Verfassung, mit welcher eine ebenso einfache, vom eigentlichen Polytheismus noch freie Religion in Verbindung stand. Doch muß noch vor dem Buddismus ein Zweig der persischen Ormusdlehre unter diese Stämme sich verbreitet haben, wie aus dem schon angeführten Umstand, dem Namen Chormusda, erhellt, den sie dem höchsten Gott beilegen. Bis jetzt waren die Schriften des indischen Buddismus in Europa so gut wie unbekannt; nur erst in neuerer Zeit fand Hodgson in den buddistischen Klöstern von Nepal (dem einzigen indischen Landstrich, wo sich der Buddismus erhalten hat) eine große Sammlung in etwas verstümmeltem Sanskrit geschriebener Werke, in denen man bald Abschriften von Originalen der nördlichen und östlichen Buddisten erkannte; auf diese ist das neueste Werk von E. Burnouf: Introduction à l'histoire du Buddhisme gegründet; bis dahin aber verdankten wir unsere vorzüglichsten Kenntnisse von dem Innern der Buddistenlehre chinesischen und in tartarischer Sprache abgefaßten mongolischen Schriften, aus denen besonders Abel Remusat, Klaproth und der schon erwähnte Isaak Schmidt in Petersburg sehr belehrende Auszüge gegeben haben. Nach der dem mongolischen Buddismus eigenthümlichen Darstellungsweise ist der Grund der Welterscheinung eine ursprünglich gestörte Einheit. Die Einheit in

ihrer Unbeschränktheit oder Freiheit von dem Gegensatz wird in den mongolischen Schriften leerer Raum genannt. Damit ist aber nicht etwa der sinnliche Raum gemeint, es soll damit nur das noch Widerstand- und Spannungslose der ersten Einheit ausgedrückt werden. Der Begriff ist an sich ebenso philosophisch und metaphysisch als der des Hesiodos vom Chaos, das man ja auch als leeren Raum erklärt hat. An der Stelle dieser stillen ruhigen Leere ist nun das wilde Meer des Werdens und Entstehens getreten, was die mongolischen Buddisten Ortschilang nennen. Dem Ortschilang entspricht in den mongolischen Leeren die indische Maja. Dieses Meer des Werdens ist nur die äußere Erscheinung des in getrennten Eigenschaften hervortretenden Gottes. Er ist es, der jede dieser Formen des Daseyns annimmt, aber indem er sich auf diese Art mit der Natur zu identificiren scheint, bleibt er, unter allen Wandelbarkeiten seiner äußern Existenz, innerlich sich selbst gleich in tiefer Ruhe, ein Herz voll Liebe und Zuneigung gegen alle Geschöpfe, die er insgesammt, nachdem sie die Prüfung der zertrennten Erscheinung bestanden, mit sich zu vereinigen, in sein ursprüngliches Nirwara, das man gewöhnlich durch Nichts übersetzt, das aber eigentlich die Freiheit von aller äußeren Existenz ausdrückt, worin er selbst ist, aufnehmen will.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Zum erstenmal wurde bei Gelegenheit der Ausbreitung des Buddismus der Name Chinas erwähnt. Die Buddalehre hat indeß in China erst sehr spät Eingang gefunden. Mit dem bloßen Buddismus ist also das chinesische Wesen nicht erklärt. In seiner Ursprünglichkeit nun aber scheint dieses der entschiedenste Widerspruch gegen die von uns bis jetzt behauptete Allgemeinheit des mythologischen Processes. Keinem der verschiedenen mythologischen Völker hinsichtlich des Alters nachzusetzen, zeigt das chinesische Volk in seinen Vorstellungen nichts, was an die Mythologie der andern Völker erinnerte. Wir können sagen: es ist ein absolut unmythologisches Volk mitten unter den mythologischen, von gleichem Alter mit diesen, gleichwohl ganz außer jener mythologischen Bewegung gestellt und nach einer ganz andern Seite des menschlichen Daseyns hingewendet und entwickelt. Berührt von Ländern und Völkern, unter welchen der mythologische Proceß seine ganze Gewalt ausübt, bildet China allein eine große und in ihrer Art einzige Ausnahme von demselben, und fordert gerade darum unsere ernstlichste Aufmerksamkeit. Ein einziger faktischer Widerspruch ist hinreichend, eine ganze, wenn auch durch eine ununterbrochene Reihe anderweitiger Thatsachen befestigte Theorie über den Haufen zu werfen.

Es ist mit dem chinesischen Wesen nicht etwa wie mit der Zendlehre, nicht wie mit dem Buddismus, welche man betrachten kann als Hemmungen, Antithesen des extremen Polytheismus, die aber durch ihren Gegensatz gegen den mythologischen Proceß selbst die Macht und

Gewalt desselben bezeugen. In der Zendlehre, im Buddismus stellt sich dem Polytheismus eine Einheitslehre gegenüber, die man in diesem Verhältniß als Monotheismus aussprechen kann. In China aber scheint an die Stelle des Monotheismus wie des Polytheismus ein entschiedener Atheismus zu treten, eine völlige Abwesenheit des religiösen Princips.

Es sind also hier eigentlich zwei Erscheinungen zu erklären, 1) das absolut Unmythologische, 2) das scheinbar sogar völlig Unreligiöse des chinesischen Bewußtseyns.

Das Erste betreffend, wollen wir uns an folgende Sätze unserer früheren Entwicklung erinnern: a) Der Polytheismus ist gleichzeitig, ja gewissermaßen identisch mit dem Proceß der Völkerentstehung; also kein Volk ohne Mythologie. b) Die absolut vorgeschichtliche Zeit, die Zeit vor der Völkerentstehung war auch die relativ unmythologische Zeit, denn Mythologie überhaupt entstand erst mit den Völkern. Diesen Sätzen entsprechend wollen wir nun vor allem aufstellen, erstens: daß es unrichtig ist, von einem chinesischen Volk zu sprechen. Die Chinesen sind gar kein Volk, sie sind eine bloße Menschheit, wie sie sich selbst nicht etwa für eines der Völker, sondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menschheit ansehen (worin sie auf gewisse Weise Recht haben, inwiefern sie eben kein Volk sind wie die andern). Weder von innen noch von außen waren sie gedrängt, sich als Volk zu constituiren. Nicht von innen, weil sie, wie wir sehen werden, sich dem mythologischen Proceß entzogen; nicht von außen, da sie ein volles Drittheil der ganzen lebenden Menschheit ausmachen; über 300 Millionen setzen die neuesten Angaben der Engländer die Bevölkerung des chinesischen Reichs. Also: die Chinesen verhalten sich in diesem Betracht (inwiefern sie kein Volk in dem Sinne wie die andern sind) als ein noch erhaltener Theil der absolut vorgeschichtlichen Menschheit. Demnach muß sich in ihnen, es muß sich im chinesischen Bewußtseyn auch noch das Princip finden, von dem die absolut vorgeschichtliche Menschheit beherrscht war. Aber weil dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn sich dem religiösen — theogonischen — Proceß versagt hat

(nicht zum Anfang und ersten Princip des mythologischen Processes wurde), so kann es im chinesischen Bewußtseyn seine religiöse Bedeutung nicht behalten. Das chinesische Bewußtseyn hätte sich also (denn ich spreche noch immer bloß hypothetisch), wenn unsere Erklärung richtig wäre, so hätte sich das chinesische Bewußtseyn allerdings dem Gesetz des mythologischen Processes entzogen, d. h. das Urprincip in seiner Ausschließlichkeit behauptet, aber nur um den Preis, daß zugleich die religiöse Bedeutung des Urprincips ganz aufgegeben wäre. Ich bemerke, daß das Gesetz des mythologischen Processes doch eigentlich nur hypothetische Bedeutung hat. Es sagt nur so viel: wenn ein theogonischer Proceß oder überhaupt wirkliche Religion entstehen soll, so muß jenes ausschließliche Princip, von dem das erste Bewußtseyn beherrscht ist, eingeschränkt, einem höheren untergeordnet, ihm überwindlich und von ihm wirklich überwunden werden. Wie nun aber, wenn unter den verschiedenen Auswegen, die das menschliche Bewußtseyn im Drang dieses Processes sucht, einmal auch dieser vorkäme, den Proceß als theogonischen oder jenes ausschließliche Princip als Gott setzendes aufzugeben, um es als ausschließliches zu behaupten, so daß von dieser Seite der Proceß gleich anfangs in eine bloße Negation, nicht etwa des Polytheismus, sondern in eine Negation der religiösen Bedeutung des Princips ausschlüge? Also — wenn daher diese von uns angenommene Möglichkeit im chinesischen Bewußtseyn zur Wirklichkeit geworden, so müßte sich in diesem, es müßte sich im chinesischen Bewußtseyn 1) das Urprincip der Religion in seiner ganzen Macht und Ausschließlichkeit, wie es in der noch ungetheilten Menschheit war; es müßte aber 2) mit veränderter Bedeutung sich finden, jedoch in der Art, daß stets noch seine ursprüngliche religiöse Bedeutung hindurch schimmerte; denn sonst wäre die Identität des Princips nicht zu erweisen, es wäre nicht einleuchtend zu machen, daß eben dasselbe Princip, welches in den anderen Völkern die theogonische und religiöse Richtung nahm, hier die andere von Religion abgewendete Richtung genommen habe.

Um mich hierüber deutlich zu machen, will ich bemerken, daß das Wort religio selbst eine allgemeinere und speciellere Bedeutung hat.

Ursprünglich bedeutet das Wort religio jede Verpflichtung, mit der ein gewisser Begriff von Heiligkeit oder ein gleiches Gefühl von Unverbrüchlichkeit verbunden ist. Dieß erhellt schon aus dem lateinischen Sprachgebrauch: hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco. Dieß Allgemeine kann man auch das Formelle des Begriffs nennen. In diesem Sinn gibt es Religion in allem, auch in Dingen oder Angelegenheiten, die sich gar nicht, wenigstens nicht unmittelbar und für das nächste Gefühl, auf das Göttliche beziehen. Man kann aber Religion auch im engeren oder materiellen Sinn nehmen, wo dann eine wirkliche und unmittelbare Beziehung auf das Göttliche als solches in ihrem Begriff liegt. Nun haben wir angenommen, es sey möglich, daß jenes ursprüngliche religiöse Princip, welches eigentlich die Voraussetzung alles theogonischen Processes ist, einmal auch eine andere, von der religiösen abgewendete Richtung nehme oder seine religiöse Bedeutung verliere. Genauer werden wir uns nun ausdrücken, indem wir sagen, es sey möglich oder denkbar, daß jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung verliere, während es die formell-religiöse behalte.

Ursprünglich ist alle Verpflichtung nur Verpflichtung gegen Gott, und alle formelle Verpflichtung schreibt sich, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, von jener materiellen, allein ursprünglichen Verpflichtung her. Jenes reale, erst ausschließlich hervortretende Princip des Bewußtseyns haben wir früher das materiell Gott setzende genannt. An diesem Princip haftet, wie gezeigt wurde, dem Bewußtseyn der Gott. Umgekehrt durch dieses Princip ist allein der Mensch eigentlich, ursprünglich und zwar dem Gott verpflichtet. Diese Urverpflichtung kann nun nicht und nie aufgehoben werden, es sey denn, daß das menschliche Bewußtseyn überhaupt aufgehoben werde, wie dieß denn wirklich geschehen ist in jenen völlig aufgelösten und nur noch äußerlich menschlichen Racen, von denen wir früher gesagt haben, daß sie keine Auktorität, so wenig eine unsichtbare, als eine sichtbare über sich erkennen, und daher auch ohne alle gesellige Verbindung leben[1]. Also jene Urverpflichtung kann nie aufgehoben werden, solang menschliches Bewußtseyn

[1] S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 63 und 72.

besteht, wie auch übrigens das Princip selbst seine Bedeutung verändere. Wohl möglich aber ist, daß das Princip, gegen welches diese Verpflichtung besteht, oder dem das menschliche Bewußtseyn auf solche Weise, nämlich ursprünglich, verhaftet ist, daß dieses Princip, in welchem ihm (dem Bewußtseyn) ursprünglich der Gott ist, sich ihm in ein anderes verkehre, daß es also dem, welchem es ursprünglich als Gott (in der engeren und materiellen Bedeutung dieses Worts) verpflichtet war, daß es diesem selben als einem andern, doch ebenso wie vorher, d. h. auf dieselbe bindende, religiöse Weise, verpflichtet bleibe.

Wir müßten also — um jetzt zu unserem Gegenstande zurückzukehren — im chinesischen Bewußtseyn ein gleichsam an die Stelle von Gott, und zwar an die Stelle jenes Urgottes, aber mit derselben Ausschließlichkeit und mit derselben Urverpflichtung Getretenes antreffen, das zwar, inwiefern es nicht mehr unmittelbar Gott, sondern ein anderes ist, auch nicht mehr als eigentlich religiöses Princip erschiene, das aber dadurch, daß in ihm jene Verpflichtung fortdauert, doch seine Abstammung und Herkunft von dem ursprünglichen, auch materiell-religiösen Princip nicht verleugnen kann (dieß ist es, was wir meinten, wenn wir sagten: die ursprünglich religiöse Bedeutung müsse auch in dem nun nicht mehr eigentlich religiösen noch durchschimmern).

Ferner, da nach der Voraussetzung jenes Princip seine materiell-religiöse Bedeutung nur verlieren konnte, oder nur sie aufgab, um sich als ausschließliches zu behaupten, so muß dieses Princip im chinesischen Bewußtseyn, obwohl mit materiell veränderter Bedeutung, doch mit derselben ausschließlichen Gewalt sich wieder finden, die es ursprünglich in seiner religiösen Bedeutung gehabt hatte.

Auf diese Weise hätten wir also eine Möglichkeit gezeigt, das chinesische Wesen, das so ganz, nicht bloß, wie wir uns bisher ausgedrückt haben, unmythologisch, sondern geradezu antimythologisch uns anspricht, gleichwohl mit dem allgemeinen mythologischen Proceß zu vermitteln oder in Verbindung zu bringen.

Dieser Vermittlung zufolge wäre denn das chinesische Wesen nicht im Widerspruch gegen die Annahme eines allgemeinen theogonischen Processes, dem das Bewußtseyn der Menschheit unterworfen worden, sondern nur einer der Auswege, eine der Ausweichungen vor den Folgen dieses Processes, dergleichen wir, wenn auch in anderer Art, auch anderweitig schon erkannt haben; denn China bleibt immer das Einzige in seiner Art. Aber wenn auch die einzige Ausnahme ihrer Art, so ist es genug, die Möglichkeit einer solchen Ausnahme erkannt zu haben, um vorauszusehen, daß sie auch in der Wirklichkeit anzutreffen sey. Denn es ist der Charakter des Weltgeistes überhaupt, daß er alle wahrhaften Möglichkeiten erfüllt, die größtmögliche Totalität der Erscheinungen überall will oder zuläßt, ja es ist im Gang der Welt, dessen Langsamkeit uns schon allein davon überzeugen müßte, recht eigentlich darauf angelegt, daß jede wahrhafte Möglichkeit erfüllt werde. Denn diejenigen, welche gegen den großen Grundsatz, daß alles wahrhaft Mögliche auch wirklich sey, die flache Einwendung vorbringen, daß dann auch jeder Roman einmal eine wirkliche Geschichte gewesen sey oder werden müßte, haben freilich nur die alltägliche Vorstellung des bloß abstrakt und subjektiv Möglichen; sie wissen wenig oder gar nicht, was die Philosophie Möglichkeit nennt.

Aber diese Möglichkeit, auch das der Mythologie so widersprechende chinesische Wesen mit dem allgemeinen mythologischen Proceß in Verbindung zu bringen, ist an gewisse, sehr bestimmte Voraussetzungen gebunden. Die Nachweisung, daß diese Voraussetzungen in dem chinesischen Bewußtseyn sich wirklich finden, ist allerdings eine mehr historische als philosophische Aufgabe.

Wir gehen also davon aus: die Chinesen sind kein Volk, d. h. die Einheit, welche diese unermeßliche Verbindung von Menschen und Völkerschaften zusammenhält, wird von ihnen selbst nicht als eine particulare oder gar individuelle, sondern als eine universelle empfunden. Sie sind das Menschengeschlecht, sie fühlen sich außer und über den Völkern, diese sind ihnen, wenn auch nicht wirklich (was die Chinesen gar nicht für nöthig halten), sie sind ihnen der Idee nach unterworfen.

Wenn die Chinesen nicht ein Volk sind, so kann das Princip ihres Seyns und Lebens nur jenes ausschließliche seyn, das im Bewußtseyn der vorgeschichtlichen, noch ungetheilten Menschheit herrschte. Aber dieses Princip hat sich im chinesischen Bewußtseyn dem religiös-theogonischen Proceß versagt, wie wir daraus sehen, daß China ganz außerhalb der mythologischen Bewegung geblieben ist, an ihr keinen Theil hat. In seiner religiösen Bedeutung aber konnte sich jenes Princip nicht behaupten, wenn es dem theogonischen Proceß sich versagte, oder umgekehrt, es konnte sich in seiner absoluten Ausschließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöse Bedeutung verzichtete, wenn dieses Princip im Bewußtseyn eine andere Bedeutung annahm. Nur um diesen Preis, sagten wir, konnte sich das ausschließliche Princip dem höheren versagen und so zugleich sich außer dem mythologischen Proceß setzen.

Sehen wir nun, ob das Geforderte im chinesischen Bewußtseyn wirklich nachweislich, d. h. suchen wir dessen eigentlichen Inhalt zu erforschen. Die reine Anführung der Thatsachen wird zeigen, ob unsere Vorstellung etwas bloß Gesuchtes und Gemachtes ist, oder ob sie auch in dem Gegenstand selbst sich erkennen läßt.

Das chinesische Reich nennt sich das himmlische Reich, auch das Reich der himmlischen Mitte, des himmlischen Centrums. (Hier erkennen Sie schon die Centralität des ursprünglichen Princips.) Der Begriff des Himmels ist der höchste in aller chinesischen Weisheit, der höchste Begriff ihrer Moral. Ein zu seiner Zeit berühmter Philosoph, Bilfinger, der ein noch jetzt empfehlenswerthes Werk de Sinarum doctrina morali et politica geschrieben, sagt in demselben: Non est multa mentio Dei in libris sinicis (noch richtiger hätte er gesagt, daß die chinesische Sprache eigentlich gar kein Wort für Gott hat), ejusdemque, fährt er fort, interpretatio inter Europaeos quosdam controversa — also: wie das in chinesischen Schriften etwa als Gott zu Erklärende zu verstehen, sey unter den Europäern ein Gegenstand der Controverse; auf jeden Fall gesteht er damit, daß der Begriff Gott in den chinesischen Schriften nur durch eine Auslegung, die sehr oft vielmehr eine Hineinlegung ist, gefunden werde. Die Bemerkung

bezieht sich darauf: die Jesuiten, welche China als eine ihnen besonders anheimgefallene Provinz betrachteten, hatten ein gewisses Interesse dabei, die Ehre der chinesischen Weisheit aufrecht zu erhalten; sie konnten ihrem System nach überhaupt nicht zugeben, daß es ein ganzes großes Reich ohne Religion gebe, sie wollten nicht auf die Chinesen kommen lassen, daß ihre Religion eigentlich auf Atheismus hinauslaufe, was man in Europa früher glaubte und auch späterhin zu behaupten fortfuhr. Darauf bezieht es sich also, wenn Bilfinger sagt: man sey in Europa über die Auslegung der chinesischen Schriften in Bezug auf den Begriff Gott nicht einig. Doch fährt er fort: einige Erwähnung Gottes finde sich in den chinesischen Schriften, und als Beleg dafür führt er die Grundlehren ihrer Moral an, welche er so ausdrückt: es werde gelehrt, daß wir die ursprüngliche vom Himmel eingepflanzte Unschuld wieder herzustellen suchen, daß wir den Himmel verehren sollen; daß wir nicht einmal einen Gedanken zulassen sollen, dessen bewußt oder mitwissend wir den Himmel nicht wollen können, daß wir uns allein bei den Fügungen des Himmels beruhigen sollen u. s. w. Ueberall ist also hier der Himmel (und nur dieser) der alles, auch das Leben, beherrschende Begriff, und es wird nach diesen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner besonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die ursprüngliche Religion Chinas eine reine Himmels-Religion war, daß jene allgemeine Voraussetzung des mythologischen Processes, die allen Völkern gemeinschaftlich war, der chinesischen Menschheit ebenso wenig fehlte, die ursprüngliche astrale Religion (das erste Band der noch ungetrennten Menschheit) auch der Ausgangspunkt für das chinesische Bewußtseyn war. Aber eben hier trat die Katastrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit sollte eine Zweiheit treten. Dieser Zweiheit widersetzte sich das chinesische Bewußtseyn, es bestand auch jetzt noch auf der Ausschließlichkeit des ersten Princips [1]; aber im eignen

[1] China blieb ganz außerhalb der mythologischen Bewegung (es widersetzte sich aller Zweiheit), Persien ging in dieselbe ein und widersetzte sich derselben erst, als es zur entschiedenen Vielgötterei kommen sollte. Vgl. oben S. 228 ff.

Himmel, d. h. was bisher der Himmel gewesen war; in der Region des Göttlichen konnte es sich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erscheinung der höhern Potenz nicht zu, durch diese war es jedenfalls aus dem Himmel verstoßen: es mußte dem Bewußtseyn aus dem Göttlichen heraustreten, sich veräußerlichen und verweltlichen, und so — in dieser verweltlichten und veräußerlichten Gestalt — finden wir das Himmelsprincip auch als das allwaltende, herrschende Princip des ganzen chinesischen Lebens und Staats [1], wie sich aus folgenden Angaben herausstellen wird.

Das chinesische Reich ist auch als Staat, oder rein historisch betrachtet, gleichsam ein Wunder der Geschichte. China ist von allen Reichen der Welt das älteste, das fortwährend sich selbständig erhalten und ein so unüberwindliches Lebensprincip in sich gezeigt hat, daß eine zweimalige Eroberung des Reichs, einmal im 13. Jahrhundert durch die westlichen Tartaren oder die Mongolen, das zweitemal durch die östlichen oder die Mandschu-Tartaren an dem Wesentlichen seiner Verfassung, seiner Sitten, Gebräuche und Einrichtungen nicht das Geringste geändert hat, und der Staat seinem Innern nach heutzutag völlig dasselbe Ansehen hat, wie vor vier Jahrtausenden, und auf denselben Principien fortwährend beruht, die er in seinem Ursprung schon zur Grundlage hatte. Denn obgleich man neuerdings angeführt hat, daß das eigentliche Kaiserthum von China, d. h. die völlig unumschränkte Monarchie, in dem jetzigen Umfang nicht älter sey, als etwa 200 Jahre v. Chr., so zeigt doch die weitere Forschung, daß dieser sogenannte erste Kaiser Chi-hang-thi nur der Wiederhersteller eines früheren, ja des ältesten Zustandes war. Einzelne untergeordnete Fürsten, Glieder eines Feudalsystems, in welchem sie sich als reine Unterthanen verhielten, hatten Mittel gefunden sich auf eine gewisse Weise unabhängig zu machen, aber die Macht selbst, mit der dieser Versuch gegen die Einheit unterdrückt werden konnte, zeigt die Gewalt der ursprünglichen Idee, und obgleich nicht ohne Gegenstrebungen oder ohne Abwechslung

[1] Il y a une communication intime entre le ciel et le peuple king, sagt Gentil.

in der Ausführung, ist eben diese Idee des unumschränkten, absoluten Kaiserthums so alt als die chinesische Nation selbst, und nicht eine im Lauf der Zeit entstandene, sondern eine vom ersten Ursprung des Volks sich herschreibende Idee. Der Widerspruch gegen sie war nur zufällig, durch zufällige Schlaffheit veranlaßt, aber die Wiederherstellung eben beweist ihre Wesentlichkeit, ihre Immanenz in der Nation, und daß sie mit dieser zugleich geboren ist und nur mit ihr sterben kann. Diese Unerschütterlichkeit des chinesischen Reichs und die Unveränderlichkeit seines wesentlichen Charakters seit Jahrtausenden hat auch einen neueren philosophischen Schriftsteller [1], der sich über China erklärte, zu dem Schluß veranlaßt: es müsse demnach ein mächtiges Princip seyn, welches dieses Reich von Anfang an beherrscht und durchdrungen, zugleich auch sich selbst vor jeder subjektiven Verwirrung, die sich immer mit der Zeit einfinde, und von allen fremdartigen Einflüssen zu bewahren gewußt habe [2], — ein Princip, das zugleich stark genug gewesen, mittelst einer ihm inwohnenden assimilirenden Kraft alles Auswärtige, das nur eine Zeit lang in seinem Bildungskreise beharrte, sich zu verähnlichen und zu unterwerfen, wie denn zweimal besiegt und unterworfen die Chinesen durch ihre Gesetze und ihre Lebenseinrichtungen die Sieger selbst wieder besiegt haben. Die Ausdrücke des Verf. zeigen die Einsicht, daß hier etwas anderes als ein aus bloßer subjektiver Meinung oder Uebereinkunft Entstandenes, etwas Mächtigeres, als ein menschlicherweise Erfundenes herrsche. Soweit nun bin ich mit ihm derselben Meinung. Wenn er aber nachher die Frage aufwirft: welches ist nun wohl jenes mächtige Princip, dessen Größe selbst

[1] Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte.

[2] Die Chinesen haben die größte Apprehension davor, sich mit anderen Racen zu vermischen. Die brasilische Regierung hatte im Jahr 1812 eine Colonie von Chinesen in der Nähe von Rio angelegt, um Thee zu bauen; sie waren sehr gut bezahlt und blieben daher im Lande; keiner aber wollte heirathen, weil sie keine chinesische Frauen finden konnten, und so starb die Colonie aus. Man sucht chinesische Arbeiter (als die besten) in Indien (Calcutta, Madras, Pondichery); auf St. Mauritius sind sie jetzt; aber sobald sie eine gewisse Summe gewonnen, kehren sie zurück, weil sie keine Weiber ihrer Race finden. Denn die chinesische Regierung läßt zwar Männer, aber nicht Weiber auswandern.

durch das jetzt herabgesunkene, kleinliche, pedantische und zum geistlosen Formalismus gewordene Leben der Nation noch hindurchschimmert, es auch jetzt noch fortdauernd erhält; und wenn er hierauf die Antwort ertheilt: dieses Princip ist kein anderes als das älteste patriarchalische Princip, nämlich das Princip der väterlichen Macht und Auktorität in ihrer ganzen Größe und Stärke, so gebe ich zwar die Stärke jenes Princips der väterlichen Gewalt an sich zu, ich anerkenne auch, daß dieses Princip in China von großer Bedeutung und Wirkung ist, sowie daß dasselbe sich als Princip des Anfangs, als erste Grundlage überall zu erkennen gibt, und die patriarchalische Verfassung überall den Ausgangspunkt bildet: aber, gesetzt es gäbe für die Verfassung Chinas keine höhere Kategorie als die einer patriarchalischen Verfassung, so wäre die Frage gerade diese, warum sich das chinesische Leben von diesem Ausgangspunkt nicht entfernt, warum alle Verhältnisse einer späteren, mannichfaltigeren oder ausgebreiteteren Entwicklung ihm fremd geblieben. Die Frage ist eben, warum das patriarchalische Princip hier seinen Einfluß und seine Macht Jahrtausende hindurch behauptet, und dieß kann man nicht, ohne einen Cirkel im Erklären zu begehen, wieder durch die Macht des patriarchalischen Princips erklären.

Wir haben übrigens bereits von einer Katastrophe des chinesischen Bewußtseyns gesprochen. Auch hier hat eine Umwendung, eine universio statt gefunden, ein äußerlich-Werden des erst innerlichen, das Bewußtseyn ausschließlich einnehmenden Princips, aber nicht ein bloß relativ-äußerlich-Werden, wie in dem Bewußtseyn jener Völker, die dem mythologischen Proceß anheimfielen, sondern ein absolutes äußerlich-Werden. Mit Einem Wort, die wahre Erklärung des chinesischen Wesens, Lebens und Seyns liegt darin, wenn wir sagen, es sey: religio astralis in rempublicam versa, das Princip jener astralen Religion habe sich in einem übrigens noch näher zu erklärenden Vorgang zum Princip des Staates umgewendet. Dieselbe erdrückende Gewalt, welche es als religiöses Princip auf das Bewußtseyn ausübte, dieselbe übt es jetzt als Princip des Staats aus, und aus derselben Ausschließlichkeit, mit der es sich in jener astralen Religion als noch innerliches Princip behauptete,

behauptet es sich jetzt in diesem, im Staat, als äußerlich gewordenes Princip.

Das ganze chinesische Staatswesen beruht auf einer ebenso blinden und dem chinesischen Bewußtseyn unüberwindlichen Superstition, als das Religionswesen Indiens, oder irgend eines der andern unter der Last religiöser Ceremonien erdrückten Völker. Der einst ausschließliche Herrscher des Himmels hat sich für das chinesische Bewußtseyn nur in den ebenso ausschließlichen Herrscher des irdischen Reichs verwandelt, welches irdische Reich nur das heraus- oder umgewendete himmlische ist. In ihm ist jenes absolute Centrum, das in dem Urmoment der Umwendung oder universio überwunden werden mußte, wenn ein theogonischer Proceß entstehen sollte, veräußerlicht und verweltlicht, außer Widerspruch gesetzt, darum absolutes und nun fortan unüberwindliches Centrum. Aus diesem Grunde heißt China das Reich der himmlischen Mitte. Die Mitte, das Centrum, die ganze Macht des Himmels ist in ihm.

Ein ausschließliches Princip kann es auf zweierlei Art seyn, 1) nach innen, indem es alles im Oeden des allgemeinen Seyns erhält, keine freie Mannichfaltigkeit zuläßt. Als ein solches zeigt es sich in dem gänzlichen Mangel jedes Unterschiedes und jeder Abstufung der Stände und vorzüglich aller Kasteneintheilung. Es gibt in China weder erblichen Adel noch andere durch die Geburt abgesonderte Stände. Aller Unterschied wird bloß hervorgebracht durch das Amt und durch die Funktion im Staat, zu der jeder ohne Unterschied berufen werden kann. Auch die eignen Verwandten des Kaisers nehmen nur für ihre Person an seiner Herrlichkeit Theil, aber nach seinem Tode treten sie in den Privatstand zurück. Alle Macht, alle Auktorität ist ausschließlich bei dem Kaiser; jeder ist in China nur insofern etwas, als dieser etwas aus ihm macht. Nach der königlichen Familie machen zwar die Ju's, d. h. die Gelehrten, den zweiten Stand oder vielmehr Rang im Reiche aus, aber an Erblichkeit ist hiebei nicht zu denken. Es gibt überall nur Unterschiede des Rangs, aber nie des Standes. Die Gelehrten selbst theilen sich wieder in so viel Rangordnungen oder Grade, als

Wissende unter ihnen sind, und diejenigen unter ihnen, deren Gedächtniß ihre Fächer und die zu diesen Fächern gehörigen Zeichen am besten inne haben, bilden das oberste, den Kaiser unmittelbar umgebende Reichscollegium. Wissenschaft und Gelehrsamkeit gelten nur so viel, als der Staat Nutzen davon hat. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst oder einer Art derselben, welche die Chinesen im 10. Jahrhundert gemacht haben, hat jenes oberste Reichscollegium, Han=ti genannt, über das ganze Bücherwesen die Aufsicht, und läßt diejenigen Bücher machen, die man für nöthig hält. Was das für Bücher sind, läßt sich aus dem abnehmen, was darüber von Chinesen erzählt wird, die nach Frankreich geschickt wurden, um dort den Unterricht der Jesuiten zu erhalten, und deren Angaben ich hier, wenn auch etwas verkürzt, aus einem deutschen Buche[1] vorlesen will: „Es gilt nur, sagen sie, die Erhaltung der alten Gedächtnißsache, nur die Sittenlehre, und die Entdeckungen in den Künsten, die sich aber nur auf den unmittelbaren Nutzen beziehen dürfen. Die Jugend soll nur zur Geschäftsführung der Väter tüchtig gemacht, und denen, die sich darin vor dem Haufen auszeichnen, Gelegenheit gegeben werden, dieß in Schriften kund zu thun; denen aber, die nicht fürs Leben sind, sondern nur Geist haben, sollen allerlei Spitzfindigkeiten hingeworfen, allerlei Grübeleien freigelassen werden, damit ihr unseliger Hang zum Denken über menschliche Verhältnisse unschädlich werde. Jede Wissenschaft, jedes Geschäft des Staates ist in Regeln gebracht, die man auswendig lernt. Poesie, freie Erfindung, jede eigentlich schöne Kunst geben kein Ansehen, wenn sie nicht höheren Orts approbirt sind. — — Die Gelehrten haben sich ganz in den Ton der Regierung gefügt. — Wetteifer findet nicht statt, man arbeitet einerlei auf einerlei Weise. — Ein Kaufmann, ein Künstler darf es sich noch viel weniger als ein Gelehrter herausnehmen, etwas für sich behaupten oder bedeuten, oder einen Willen und einen Stolz auf unabhängige Existenz, kurz Selbständigkeit haben zu wollen. — Die Religion des Kaisers muß jeder geradezu als Formalität

[1] Aus Schlossers Universalhistorischer Uebersicht der Geschichte der alten Welt und ihrer Cultur I, 1, S. 94 ff.

annehmen, wie er in England die Testacte beschwören muß, ob er daran glaubt, ist gleichgültig. Alles, selbst die Kultur des Bodens und die Industrie ist von Büchern, Tradition und Polizei abhängig".

Sie sehen aus diesen Erzählungen, daß wenn zu verschiedenen Zeiten auch europäische Länder den Versuch gemacht haben, die Wissenschaft und jede Geisteskultur auf diesen Fuß zu setzen, doch keines derselben das Urbild China je ganz erreichen konnte. Doch es ist nicht dieser Bemerkung wegen, daß ich die Stelle vorgelesen habe, sondern um Ihnen ein anschauliches Bild zu geben von jener ausschließlichen Gewalt des Staats in China und von der erdrückenden Gewalt, mit der er alle freie Entwicklung hemmt und seit Jahrtausenden niederhält. — Wie das dem höheren Princip (A^2) unterworfene B Grund eines Processes, der Veränderlichkeit, so das absolut gesetzte (außer allem Gegensatz) Grund absoluter Stabilität und Unveränderlichkeit.

China ist wirklich auch darum der sichtbar gewordene Himmel, weil es so unveränderlich ist und still steht wie der Himmel. Alle einheimischen Kriege, Unordnungen, selbst auswärtige Eroberungen haben es immer nur auf kurze Zeit erschüttert, stets stellt es sich in seinem alten Zustand wieder her. Die ältesten Reiche sind verschwunden; längst sind die Reiche der Assyrier, der Meder, der Perser, der Griechen und Römer untergegangen, indeß China, jenen Strömen gleich, die aus unerforschlichen Quellen entspringend immer gleich majestätisch dahinfließen, in einer so langen Folge von Jahrhunderten nichts von seinem Glanz und seiner Macht verloren hat.

Das Ausschließliche des Princips zeigt sich also 1) nach innen; allein nicht bloß nach innen zeigt sich dieses Princip des chinesischen Staats als ein ausschließliches, sondern nicht weniger 2) nach außen völlig absolut.

Derjenige würde sich eine viel zu vage und den chinesischen Begriffen ganz unangemessene Vorstellung des chinesischen Kaisers machen, der ihn bloß als Kaiser von China dächte, — er ist Weltherrscher, nicht in dem Sinn, wie wohl auch der Padischah der Osmanen oder der persische Schah oder der lächerliche Hochmuth selbst kleinerer morgen-

ländischer Herrscher, z. B. in Indien, sich so betitelt, sondern im eigentlichen und wörtlichen Verstande. Er ist der Weltherrscher, weil die Mitte, das Centrum, die Macht des Himmels in ihm ist, und weil gegen das Reich der himmlischen Mitte sich alles nur als passive Peripherie verhält. Bei den Chinesen sind dieß nicht bloß orientalische Uebertreibungen oder bloße Formeln eines morgenländischen Ceremoniels. Es ist nicht zufällig, es ist der ihm inwohnenden Natur nach unmöglich, daß es zwei solche Kaiser gebe. Der chinesische Kaiser ist der schlechthin einzige, weil in ihm wirklich die Macht des Himmels ruht, von welcher alle himmlischen Bewegungen abhängen, gleichwie durch diese alle irdischen Bewegungen bestimmt sind. Daß sie mit dieser Einheit des obersten Herrschers wirklich einen solchen physischen Begriff verbinden, erhellt daraus, daß nach ihrer Ueberzeugung in *seinen* Gedanken, *seinem* Wollen, *seinem* Thun die ganze Natur sich mitbewegt. Wenn eine große Calamität über das Volk hereinbricht, wenn drohende Himmelszeichen, ungewohnte Stürme oder Regen sich einstellen, so bezieht dieß der Kaiser auf *sich*, er sucht die Ursache dieser unordentlichen Bewegungen der Natur in irgend einem seiner Gedanken, seiner Wünsche oder in einer seiner Gewohnheiten: denn wenn Er in der Ordnung ist und sich in der rechten Mitte erhält, so kann auch nichts in der Natur aus seinem Gleis und aus der gewohnten Bahn weichen. Aus sehr alter Zeit ist das Gebet eines der berühmtesten Kaiser erhalten, das er bei siebenjähriger Dürre nach vielen zur Versöhnung des Himmels vergeblich dargebrachten Opfern gesprochen, und wo er sagt: Herr, alle Opfer, die ich bisher dargebracht, sind unnütz gewesen; ich bin es ohne Zweifel selbst, der dem Volk so viel Unglück zugezogen. Dürfte ich Dich um das befragen, was Dir an meiner Person mißfallen hat? Ist es die Pracht meines Palastes, ist es meine reichliche Tafel, ist es die Zahl der Frauen, die mir die Gesetze gleichwohl erlauben? Ich will alle diese Fehler durch Eingezogenheit, durch Sparsamkeit, durch Enthaltsamkeit wieder gut machen. Und wenn dieß nicht genügt, so übergebe ich *mich selbst* Deiner Gerechtigkeit u. s. w. Dieses Gebet, sagt die Geschichte, sey sogleich erhört worden, ein reicher Regen sey gefallen und

die darauf folgende Erndte eine der gesegnetsten gewesen. Vor noch nicht allzu langer Zeit, als am 14. Mai des Jahres 1818 ein furchtbarer Sturm aus Südosten in Peking wüthete, der Regen in Strömen floß, eine unheimliche Finsterniß die ganze Stadt umhüllte, erließ der Kaiser eine Bekanntmachung, worin er erklärte, wie er die ganze vorige Nacht nicht geschlafen, und sich nicht erholen könne von dem Schrecken, den dieses furchtbare Ereigniß ihm verursacht. Er habe nachgeforscht, ob er nicht durch irgend eine Vernachlässigung in der Regierung die Schuld davon trage, oder ob er Vergehungen seiner Mandarinen übersehen und nicht inne geworden sey. Er befehle daher seinen ergebensten Unterthanen, ihm aufrichtig und ohne Leidenschaft seine oder seiner Mandarinen Vergehen zu eröffnen u. s. w. Ich führe diese Thatsachen an zum Beweis der Meinung, daß auf dem Kaiser, seinem Thun und Wollen nach chinesischen Begriffen die Ruhe und Ordnung der ganzen Natur beruht, daß er nicht bloß Herr des von ihm beherrschten Landes, sondern Weltherr ist. In dem Schreiben, das wegen des in der letzten Zeit besonders stark nach China getriebenen Opiumschmuggels ein kaiserlicher Commissär und Vicepräsident von Hu-Kwang, Namens L i n, in Gemeinschaft mit einigen anderen höheren Beamten aus Kanton unter dem 13. Juli 1839 erließ, auf daß die Königin Victoria ihn kenne und darnach handle, sagt der Chinese: „Wir vom himmlischen Reich haben, die 10,000 Königreiche der Erde uns unterwerfend, einen Grad göttlicher Majestät, d e n i h r n i c h t e r g r ü n d e n k ö n n t". Von dem Kaiser heißt es in eben demselben Schreiben: „Unser großer Kaiser mit einer Güte, grenzenlos wie die des Himmels selbst, ü b e r s c h a t t e t a l l e D i n g e, so daß selbst die entlegensten und entferntesten Dinge (vorher war gesagt, England sey vom Reich der Mitte mehr als 20 Millionen chinesische Meilen entfernt) in den Bereich seiner lebenspendenden und nährenden Einflüsse fallen".

Dunkel bleibt dabei allerdings, wie die chinesische Lehre sich vorstellt, daß die ganze Macht des Himmels in diesen irdischen Herrscher gekommen sey, der nicht nur sterblich, sondern Fehlern, Irrthümern und Unvollkommenheiten unterworfen ist. Diese Frage aber kommt auf die

zurück, wie man sich den Umsturz, diese Heraus= oder Umwendung einer erst geistig himmlischen Welt in dieses irdische Reich zu denken habe. Hier ist denn allerdings ein dunkler Punkt, welchen selbst die Spürkraft der Jesuiten nicht aufzuklären vermocht hat. Wir werden also kaum erwarten dürfen, hierüber einen historischen Aufschluß zu finden. Eine Erinnerung indeß jener Katastrophe könnte sich noch in dem allgemeinen Symbol des chinesischen Reichs finden. Dieses ist nämlich der starke und kluge Lung, der eine geflügelte Schlange oder ein Drache ist, unter dem man sich die ganze Kraft der materiellen Welt, den starken Geist aller Elemente — den Geist dieser Welt selbst — vorstellt, und der als das geheiligte Sinnbild des chinesischen Staats selbst, seiner Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Von diesem wird in einem der heiligen Bücher, dem I=King, gesagt: „Er seufzet über seinen Stolz, denn der Stolz hat ihn blind gemacht; er wollte hinauf=fahren in den Himmel und stürzte in den Schooß der Erde herab". Der starke und kluge Drache ist das bereits relativ gewordene Princip, das sich aber noch als absolutes behaupten will; darin liegt der Stolz, die Erhebung, das Hinauffahren in den Himmel. Wenn das im religiösen Proceß (also in religiöser Hinsicht) bereits relativ Gewordene sich dennoch als absolutes noch behaupten will, erhebt es sich an den ihm nicht mehr zustehenden Ort, den Himmel: es wird also herabgestürzt; um sich als absolut zu behaupten, mußte es den Himmel verlassen, zur Erde herabkommen, wo es indeß nun aber das irdischgewordene, herabgesetzte Himmlische ist. Es ist dasselbe Bild, dessen sich auch ein christliches Buch bedient, wenn es sagt: „Es erhub sich ein Streit im Himmel — und der alte Drache ward herabgeworfen und seine Stätte nicht mehr funden im Himmel", und Christus sagt: „Ich sahe den Satan (denselben, der sonst auch Fürst der Welt heißt) vom Himmel fallen, wie einen Blitz"; um so eher zu vergleichen, als dasselbe bedeutend, denn eben mit dem Christenthum war jenes Princip, das bisher ein religiöses war, genöthigt sich als weltliches zu erklären. Man sieht also: es ist in dem chinesischen Bewußtseyn doch selbst das Gefühl eines Umsturzes, eines Herabgekommenseyns, eines Processes, durch den das

rein Himmlische zum irdisch Himmlischen geworden. Das ist gleichsam die dunkle und düstere Seite der chinesischen Weltansicht. Der ursprüngliche himmlische Herrscher ist nur noch in der Person des Kaisers des sichtbaren Herrschers, so daß dieser allein ein unmittelbares Verhältniß zu jenem hat, die ganze übrige Welt aber nur ein durch ihn vermitteltes, wie Er es ist, der dem Herrn des Himmels das einzige feierliche Opfer darbringt. Dieser Herr des Himmels hat also keinen Priester zu seinem Repräsentanten, sondern einen Monarchen. Die Jesuiten haben sich aus begreiflichen Ursachen alle Mühe gegeben, das chinesische System als eine ursprüngliche Theokratie vorzustellen. Aber gerade das Gegentheil liegt am Tage; man kann nur sagen, die Macht des chinesischen Kaisers sey eine in Kosmokratie, in völlig weltliche Herrschaft verwandelte Theokratie. Un univers sans Dieu ist das einzig Richtige von China. Den Geist des Himmels beten nach den Chinesen die anderen occidentalischen Sekten an[1]; sie selbst also nur den Himmel, dessen Persönlichkeit nur im Kaiser ist; über ihm nur das unpersönliche Princip der Weltordnung, des Himmels. (Wird das Princip absolut aus relativ nach der Katabole, so kann es nur aus persönlich unpersönlich werden). Der chinesische Kaiser ist nicht wie der Dalailama Tibets, der zugleich mit der weltlichen Macht bekleidete Oberpriester, er ist bloß und rein weltlicher Herrscher. In Eusebii praeparatio evangelica findet sich eine sehr merkwürdige Stelle, wo gesagt ist, daß es ein Volk gebe, die Serer genannt (daß dieß der Name der Chinesen bei den Griechen und Römern sey, ist zwar von einigen gewichtigen Auktoritäten bezweifelt worden, allein nach den neueren Untersuchungen von Klaproth, Abel Remusat u. A. ist es außer allen Zweifel gesetzt), unter diesem Volk der Serer also seyen keine Diebe, keine Mörder, keine Ehebrecher u. s. w., aber auch weder Tempel, noch Priester. In der That gab es bis zu der Zeit der Einwanderung des Buddismus keine Priester in China; wie auch unter den ältesten Charakteren und Schriftzeichen keines sich findet, das einen Priester bedeutet. Das ursprüngliche China war ein völlig priesterloses, absolut unpriesterliches

[1] S. A. Remusat, Recherches sur les Tartares. T. XVI, p. 379.

Land, und man muß dieß wohl im Auge behalten, um seine Eigenthümlichkeit richtig und genau zu fassen. Dadurch eben unterscheidet sich China, daß es so frühe zu einer vollkommen und bloß weltlichen Verfassung gelangt, ohne alle priesterliche Einrichtung geblieben ist. Wenn man indeß das Wort Thian oder Himmel, welches in der chinesischen Sprache allein statt Gott genannt wird, von dem materiellen Himmel verstehen wollte, so war dieß nur möglich in Folge der falschen Begriffe, die man sich von der Himmelsverehrung überhaupt machte. Gegenstand der ursprünglichen Himmelsverehrung ist der alles durchdringende und bewegende Geist des Himmels, der freilich noch himmelweit verschieden ist von einem freien, mit Willen und Vorsehung handelnden, nicht bloß immateriellen, sondern übermateriellen Schöpfer. Was ein anderes Wort, Schang-thi, betrifft, so ist seine Erklärung sehr zweifelhaft; es bedeutet wohl höchster Kaiser (supreme seigneur); Thian-tsoi aber, was Meister, Herr des Himmels bedeutet, ist ein von den Jesuiten gemachtes und beim christlichen Unterricht erst eingeführtes Wort, das die chinesischen Schriften nicht kennen. In diesem Sinn also wird Gottes in den chinesischen Religionsbüchern, in der ganzen chinesischen Lehre und Weisheit nicht gedacht. Die Religion hat, wie der schon erwähnte Historiker sagt, nach den Chinesen und ihrem Orakel und Gesetzgeber Cong-fu-tsee (Confucius) mit der Phantasie durchaus nichts zu schaffen, d. h. aber eben: sie ist ganz unmythologisch (den Dionysos ausschließend)[1]. Das chinesische Bewußtseyn hat sich durch jene absolute Umwendung und Verweltlichung des religiösen Princips den religiösen Proceß ganz erspart, es ist gleich ursprünglich auf jenen Standpunkt reiner Vernünftigkeit gelangt, zu dem andere Völker erst durch den mythologischen Proceß hindurch gelangten, ja eigentlich sind die Chinesen das wahre Urbild jenes geistigen Zustandes, auf den gewisse neuere Bestrebungen, wahrscheinlich ohne zu wissen, wie chinesisch dadurch die ganze Welt werden würde, mit großem Fleiß hinarbeiteten, daß nämlich alle

[1] Die chinesische Religion ist so ganz ohne Enthusiasmus, daß in der That nur politisch. Diesen Mangel aus dem hohen Alter abzuleiten, wäre doch zu seltsam.

Religion nur noch in der Ausübung gewisser moralischer Pflichten bestehe, vorzugsweise aber zur Beförderung der Zwecke des Staats wirken sollte. In diesem Sinn kann man die chinesische Nation allerdings eine irreligiöse nennen, man kann sogar sagen: sie habe die Freiheit vom mythologischen oder theogonischen Proceß um den Preis eines völligen Atheismus erkauft, wo ich jedoch unter Atheismus nicht das positive Leugnen oder Verneinen Gottes verstehe, sondern daß Gott überhaupt kein Gegenstand der Erörterung oder auch eines unmittelbaren Bewußtseyns für die Chinesen ist. Der Gott ist ihnen in etwas ganz anderes, nämlich eben in das Princip des Staats und des bloß äußeren Lebens verwandelt. Aber diese Umwandlung selbst konnte nur die Folge eines Umsturzes seyn, der zeigt, daß das chinesische Bewußtseyn auch nicht ohne Anwandlung zum mythologischen Proceß geblieben war, eines Umsturzes, dessen Folgen sich das chinesische Bewußtseyn mit ruhiger Ergebung unterworfen hat. Denn daß sie übrigens das irdische Reich doch nur als ein herabgekommenes oder sich entfremdetes himmlisches ansehen, zeigt außer dem Reichssymbol auch die Verehrung, ja der Cultus, den sie den Geistern der Voreltern erzeigen, und der ein sehr wesentlicher Theil der chinesischen Sitten, ja ihres ganzen Lebens ist, und sich nicht wohl denken läßt, wenn man nicht voraussetzt, daß sie die Geister der Verstorbenen in ein himmlisches Reich zurückgehen lassen, mit welchem nach ihrer Vorstellung der lebende Mensch nur noch durch den sichtbaren Herrscher zusammenhängt.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben bis jetzt das Unmythologische der Religion und der ganzen Denkweise des chinesischen Volks auf der einen und die Beständigkeit und Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reichs — trotz innerer Empörung und zweimaliger vollständiger Eroberung — auf der andern Seite betrachtet. Beide bieten ein Problem dar, das nur durch einen Vorgang sich erklären läßt, in welchem das vormythologische Princip des Bewußtseyns in seiner ganzen Starrheit, Unbeweglichkeit und alles Mannichfaltige ausschließenden Einheit durch Veränderung seiner Bedeutung oder, was dasselbe ist, durch eine absolute Umwendung ins Aeußerliche, ebensowohl erhalten, nämlich in seiner Absolutheit erhalten, als zum bloßen Princip des äußern Gesammtseyns der Nation, d. h. zum Princip des Staats geworden ist. Aber die chinesische Bildung bietet noch von einer andern Seite ein Räthsel dar, welches bis jetzt nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt seyn möchte, und das gehörig betrachtet wohl auch keine andere Auflösung als in eben dem von uns angenommenen Vorgang finden möchte.

Auch in der chinesischen Sprache nämlich scheint noch die ganze Kraft des Himmels, der ursprünglich alles durchwaltenden und jede Einzelheit absolut beherrschenden und sich unterwerfenden Macht zu wohnen. Denken Sie sich eine Sprache, die 1) aus lauter Monosyllabis, einsylbigen Elementen, besteht, deren jedes ohne Ausnahme außerdem die Eigenthümlichkeit hat, daß es mit einem einfachen oder doppelten Consonanten anfängt und mit einem einfachen oder doppelten Vokal

oder auch einem Nasalen aufhört. Denken Sie sich 2) daß der ganze Reichthum dieser Sprache zuletzt auf nicht viel mehr als 300 und bei weitem nicht 400, nach dem neuesten kritischen Forscher sogar auf nicht mehr als 272 einsylbige Grundwörter sich reducirt, mit denen der Chinese den ungeheuren Bedarf aller Bezeichnungen, deren er für Gegenstände der Natur, des sittlichen oder geselligen Lebens in ihren unzähligen Abstufungen und Nüancen benöthigt ist, wirklich bestreitet, natürlich nicht ohne daß er desselben Lautes für ganz verschiedene Gegenstände sich bedienen muß, nicht ohne daß Ein Grundwort, z. B. La, Ki oder Pe oder Tsche, Tscheu, Tschi u. s. w. zehnerlei verschiedene und schlechterdings nichts miteinander gemein habende Bedeutungen hat, welche in der mündlichen Sprache nur durch die Verschiedenheit der Intonation, der Modulation, der musikalischen Erhebung oder Senkung, oder durch den Zusammenhang, in der Schrift aber allerdings durch verschiedene Charaktere unterschieden werden, deren Zahl eigentlich unbestimmt ist, wenigstens aber 80,000. Der ausgesprochenen Worte sind also nach Abel Remusat nur 272, die durch die vier verschiedenen Tonarten (weil nicht alle derselben susceptibel sind) nicht einmal auf 1600 erhöht werden. Welch ein ungeheurer Unterschied also zwischen der Armuth der gesprochenen und dem Reichthum der geschriebenen Sprache!

Was nun freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache betrifft, so will A. Remusat diese nicht unbedingt zugeben. Er sagt nämlich, es werden freilich niemals mehrere aufeinander folgende Sylben gehört, wenn man Einen Charakter (ein Wortzeichen) ausspreche, da aber gar viele Charaktere einzeln genommen alles Sinns entbehren und erst in der Verdopplung mit sich selbst oder mit andern verbunden einen Sinn annehmen, so müssen diese für zweisylbig gehalten werden, und eben dahin gehören auch diejenigen Charaktere, die zwar einzeln oder jeder für sich einen Sinn haben, aber den sie in der Zusammensetzung verlieren. Allein die Beispiele, die Abel Remusat anführt, beweisen zwar, daß es in der chinesischen Sprache zusammengehörige Wörter gibt, nicht aber daß die eigentlichen radices, die Wurzelwörter, mehrsylbig seyen. Er meint ferner, daß die chinesische Sprache, wenn sie, wie

andere Sprachen, die besondern Wörter, durch welche bei den Declinationen oder bei den Conjugationen die Personen und tempora bezeichnet werden, mit dem Hauptwort verschmolzen hätte, alsdann zum Theil ebenso polysyllabisch wie andere Idiome erscheinen würde. Allein, wenn es freilich leicht ist, im Hebräischen z. B. in der zweiten Person des Präsens Katalta das Grundwort, die radix, und die Bezeichnung der zweiten Person atta (du) als verschmolzen zu erkennen, so ist eben hier das Grundwort nach Abzug aller Affixen und Suffixen oder aller Zusätze, die es zur Bezeichnung einer Modification erhalten hat, an sich selbst polysyllabisch. Denn was die Versuche betrifft, auch in anderen Sprachen, z. B. eben der hebräischen, die gegenwärtigen radices auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, so z. B. daß die zwei ersten Consonanten einer hebräischen Wurzel die Grundbedeutung allein enthalten, der dritte Consonant nur einen Modus der allgemeinen oder Grundbedeutung ausdrückte: diese Art, die mehrsylbigen radices z. B. der hebräischen Sprache auf einsylbige zurückzuleiten, läßt sich bei keiner einzigen der so entstehenden einsylbigen radicum durch alle Verba durchführen, und auch da, wo sie anwendbar scheint, ist der Zusammenhang ein viel tieferer, als diese Erklärung voraussetzt, die offenbar einem System angehört, das alles bloß mechanisch, eintönig fortschreiten läßt und für alles nur Eine Erklärung hat, während erst diejenigen Theorien aus der wahren Quelle geschöpft sind, deren Erklärungen so reich und mannichfaltig als die Gegenstände selbst sind.

Gesetzt es wäre möglich, irgend eine mehrsylbige Sprache, wie z. B. die hebräische, auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen, so wäre die dorthin zurückgeführte Sprache eben nicht mehr die hebräische. Denn das Charakteristische der hebräischen Sprache ist eben dieß, daß das ganze System derselben auf zweisylbige Wurzeln gebaut ist. Dieser Dissyllabismus ist das Fundament ihrer ganzen Grammatik und aller ihrer Eigenthümlichkeiten, so daß man ihn nicht hinwegnehmen kann, ohne sie selbst aufzuheben. Nimmt man in der Entstehung der Sprache überhaupt einen Fortgang von Monosyllaben zu Polysyllaben an, so ist in den mehrsylbigen Sprachen gerade dieses Mehrsylbige das Moment

ihrer Differenz, das Moment ihres Ausgangs von der Ursprache. Nimmt man dieses Mehrsylbige einer Sprache hinweg, so ist sie überhaupt nicht mehr diese Sprache; indem man sie erklären will, verliert man das Objekt der Erklärung, gerade so wie der Indier, dessen Mythologie man auf einen reinen Urmonotheismus zurückführt, nicht mehr Indier ist, denn Indier ist er gerade nur durch seinen Polytheismus. Diese Mode (denn mehr ist es nicht), alle polysyllabischen Sprachen auf monosyllabische Anfänge zurückzuführen, schreibt sich hauptsächlich von Bewunderern des Chinesischen her. Allein der Grund der sogenannten Einsylbigkeit liegt in der chinesischen Sprache selbst nur darin, daß hier das einzelne Wort gleichsam nichts ist, und keine Freiheit hat sich auszubreiten. Jene Wortatome der chinesischen Sprache sind erst durch Abstraktion entstanden; sie sind ursprünglich und in der Entstehung gar nicht als abstrakte Theile gemeint — gerade so, wie wir zwar einen gegebenen Körper in Theile mechanisch zerlegen können, aber diese Theile waren von der Natur nicht als Theile gemeint, die Intention der Natur ging nur auf das Ganze als solches — das einzelne Wort der chinesischen Sprache hat eigentlich keine Bedeutung sowie keine Existenz für sich, seine Bedeutung erhält jedes erst im Sprechen selbst (durch Intonation u. s. w.), abstrakt genommen hat es zehnerlei, ja vierzigerlei Bedeutung, d. h. es hat gar keine Bedeutung; nehmen wir es aus dem Ganzen heraus, so verliert es sich in eine leere Unendlichkeit. Denn hieher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikalischer Formen in der chinesischen Sprache sagt. Dieser beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zusammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht so wie in andern Sprachen ansehen kann, zu welcher grammatischen Kategorie es gehört, es kann ebensowohl Substantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium seyn, d. h. eben weil es alles seyn kann, ist es eigentlich nichts, nämlich für sich, einzeln genommen oder in der Abstraktion. Es ist nur etwas im Zusammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen. Wir sind so sehr gewöhnt an die selbständige Ausbildung der Wörter in andern Sprachen, daß wir gleichsam vor

lauter Wörtern die Sprache selbst nicht sehen, oder diese nur als eine Verbindung zum voraus gleichsam vorhandener Wörter ansehen, da doch umgekehrt die Sprache, nicht der Zeit nach, aber doch naturâ, vor den einzelnen Wörtern seyn muß. Um so mehr muß uns die chinesische Sprache erwünscht seyn, welche uns die Worte noch in ihrer ganzen Abhängigkeit von der Sprache, gleichsam in ihrer absoluten Innerlichkeit und Involution zeigt. Die Sprache erscheint hier in ihrer Priorität vor den Worten, die Worte *sind* in ihr eigentlich keine Wörter. Denn unter Wörtern versteht man selbständig gebildete und für sich bestehende Redetheile. Insofern ist es allerdings auch nicht ganz richtig zu sagen, daß die chinesische Sprache aus einsylbigen Wörtern bestehe, man setzt dabei etwas voraus, was im Grunde nicht stattfindet; denn, wie gesagt, die Worte sind eigentlich keine *Wörter*, sie sind nur Spuren oder *Momente* der Rede, und ebendarum bloße Laute oder Töne, denen gegen die Sprache keine Selbständigkeit zukommt, als wären sie etwas für sich; sie sind nur Elemente, die ihre Bedeutung bloß vom Ganzen erhalten. William Jones, der unstreitig bei weitem weniger chinesische Gelehrsamkeit besaß als Abel Remusat, aber gewiß durch seinen längeren Aufenthalt und seine Stellung in Indien mehr Gelegenheit gehabt hatte Chinesen sprechen zu hören, sagt, die Sprache der Chinesen sey so musikalisch accentuirt, daß sie einem musikalischen Recitativ gleiche, dagegen fehle es ihr ganz an dem grammatikalischen Accent. Der grammatikalische Accent aber ist eben der, durch welchen ein Wort als Ganzes für sich besteht, dieser gibt dem Wort seine Selbständigkeit. Ohne grammatikalischen Accent muß jede Sprache einsylbig erscheinen, daher sich dem Chinesen auch fremde Wörter in einsylbige auflösen, wie z. B. in der chinesischen Uebersetzung des Neuen Testaments der Name Jesus Christus durch Ye-sou-ki-li-sse-tou wiedergegeben ist. Denn die Chinesen kennen in ihrer Sprache das R nicht, und Klistus statt Christus können sie auch nicht sagen, sie müssen aus jedem der Anfangsbuchstaben zwei Sylben Ki-li machen, und ebenso aus dem stus zwei Sylben sse und tou. Man sieht, es ist in der chinesischen Sprache eine Gewalt, welche dem Wort schlechthin keine selbständige Bildung erlaubt, die

selbst fremde Wörter ihrer Selbständigkeit als Wörter beraubt und jener musikalischen Einheit unterwirft, welche wie ein magnetischer Strom alle Elemente der chinesischen Sprache ordnet und gleichsam gefangen hält, aber zugleich in ein solches Verhältniß setzt, daß eines dem anderen zur nothwendigen Ergänzung wird, eines das andere trägt und hält, wie jedes Stäubchen der magnetisch geordneten Eisenfeile nur in diesem Ganzen ist und für den Augenblick kein Seyn außer demselben hat. Das Ganze behauptet seine absolute Priorität vor den Theilen. In der chinesischen Sprache ist das Wort noch nicht zur Selbständigkeit entfesselt, und darum ist in ihr kein Ueberfluß möglich, wie in den späteren entfesselten Sprachen, in denen er nur durch Kunst und Aufmerksamkeit vermieden wird, weil hier die Wörter sich so breit machen und eine Gewalt für sich ausüben. Die Anordnung der Elemente ist in der chinesischen Sprache eine durchaus nothwendige, daher ist sie die gedrungenste Sprache der Welt, wenigstens in ihrem reinsten und ältesten Styl. Nichts gleicht der nervösen Kürze der ältesten chinesischen Bücher. Die Gedanken erscheinen nach der Aussage der Jesuiten wie ineinander gekeilt. Man kann auf die chinesische Sprache, da sie wesentlich mehr eine musikalische als eine articulirte ist, mit der nöthigen Unterscheidung anwenden, was ein chinesisches Buch von der Musik sagt: die Musik bringt die Stimmen der Völker zur Eintracht (in der Musik verstehen sich alle Völker), die Musik hebt die Discordanz und den Gegensatz der Worte auf.

Von dieser Stelle unserer Untersuchung fällt daher zugleich ein Licht zurück auf die unvermeidliche Annahme einer dem Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Ursprache, ferner auf die Sprachenverwirrung, die sich in dem Uebergang von der vorgeschichtlichen Zeit der noch einigen zu der geschichtlichen Zeit der in Völker zertrennten Menschheit ereignete. Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, inwiefern die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war. Die alles durchwaltende Kraft, von welcher das Bewußtseyn beherrscht war, hielt auch die Elemente der Sprache unterworfen. Wie die himmlischen Sphären in dem Wirbel, von dem sie fortgerissen werden, nur

Elemente sind, nicht selbständige, für sich oder frei bewegliche Körper, so mußte auch die Ursprache des Menschengeschlechtes eine gleichsam astralisch bewegte seyn; noch war sie nicht zu der Einzelheit des Worts fortgezogen, das Einzelne trat in ihr nicht aus dem Ganzen heraus, noch entwickelte es sich nach einem eignen, ihm besonders inwohnenden Gesetz. Die Sprachverwirrung entstand, sowie die einzelnen Elemente sich gegen die Macht empörten, der sie bisher ganz unterworfen waren, die ihnen keine Entwicklung verstattete. Verwirrung mußte entstehen in dem Verhältniß, als jedes Element sich zu einem selbständigen Körper, zum für sich bestehenden und organischer Veränderungen in sich fähigen Worte ausbildete, und so parador dieser Satz außer seinem Zusammenhang erscheinen würde, so einleuchtend ist in dem Ganzen unserer Untersuchung, daß der Polysyllabismus der Sprache und der Polytheismus gleichzeitige, miteinander gesetzte, parallele Erscheinungen sind [1].

Sie sehen nun also, daß der Uebergang von Sprachen, deren Elemente als einsylbige Wörter erscheinen, zu Sprachen, in denen die Wörter selbständige, gleichsam nach allen Dimensionen ausgebildete Körper, und darum polysyllabisch sind, ein ganz anderer ist, als jener mechanische, wo die Vielsylbigkeit der Sprachen durch einen bloßen Zuwachs zu ursprünglich einsylbigen Wortstämmen entstünde. Die entwickelten Sprachen sind von den ursprünglich gebundenen nicht durch ein bloßes Hinzufügen, sondern durch ihren innern Charakter verschieden. Die Bewegung der Ursprache verhält sich zur Bewegung der frei entwickelten Sprachen, wie sich die Bewegung des Himmels zu den freiwilligen, willkürlichen und mannichfaltigen Bewegungen der Thiere verhält. Diejenige Sprache aber ist die am meisten menschliche, welche am meisten dem menschlichen Gang ähnlich ist, mit der Majestät die Sanftheit, mit der Bestimmtheit die vollkommene Freiheit der Bewegung vereinigt. Darum haben auch nur diese Sprachen erst eigentlich eine Grammatik oder ein grammatisches System. Die Ursprache bedarf der grammatischen Formen nicht, so wenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen. Züge der Ursprache, auch was die materielle

[1] Man vgl. hiezu S. 100 ff. der Einleitung in die Phil. der Myth.

Beschaffenheit betrifft, mögen noch in der chinesischen enthalten seyn. Dahin möchte gehören, daß in dieser jeder Laut mit einem Consonanten anfängt und in einem Vocal endet. Die Freiheit, auch mit dem Vocal anzufangen (welche erst der befreiten, aus der Einheit entkommenen Sprache eigen ist), setzt den Widerstand, welchen das chinesische Wort noch zu überwinden hat, als schon überwunden voraus. Aber nicht das Materiale, nur das Gesetz der Ursprache ist in der chinesischen Sprache erhalten, und schon über diese Erhaltung dürfen wir als über ein Wunder erstaunen, das zur Bestätigung jenes Glaubens gereicht, von dem jeder wahre Forscher erfüllt und begeistert seyn muß, des Glaubens, daß nichts absolut unerforschlich ist — nil mortalibus arduum — und daß von allem, was auf dem großen und langen Weg, den die Natur und Geschichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat, als ein wesentliches Moment, und daher als ein wahrhaft wissenswürdiges eractet werden kann, stets so viel erhalten worden, daß der wahre Forscher es noch zu erkennen hoffen darf.

Auch die chinesische Sprache also legt Zeugniß ab für den Fortgang, durch den wir uns das chinesische Wesen überhaupt erklärt haben. Das rein Materielle der Ursprache ist im Chinesischen nicht erhalten, wohl aber die siderische Kraft derselben. Das Chinesische ist für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchem die andern Idiome Sprache heißen, so würde man in die Nothwendigkeit kommen zu gestehen, daß die chinesische Sprache gar keine Sprache ist, wie die chinesische Menschheit kein Volk ist. Indeß kann ich am Schlusse dieser Erörterung nicht unterlassen, wenigstens meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß Herr Abel Remusat am Ende der Abhandlung, worin er den monosyllabischen Charakter der chinesischen Sprache zu leugnen versucht, im Grunde aber nur einschränkt und mit Einschränkung zugesteht, daß er dieses Zugeständniß mit folgenden Worten macht: Rectius sentiunt, qui, sermonem veterum Sinarum e verbis non omnibus quidem monosyllabis, sed plerisque, et, ut gentium barbararum mos est, brevissimis constitisse, pronunciant. Wie kann er nämlich

1) unbestimmter und unbedingter Weise sagen, monosyllabische Laute seyen den Sprachen barbarischer Völker gemein, da jeder z. B. die unmäßig langen Wörter der amerikanischen Ureinwohner kennt, die doch gewiß einen gegründeten Anspruch haben auf den Namen Barbarenvölker. Diese Sprachen scheinen das Gegenstück, die andern Extreme zu dem Monosyllabismus der Chinesen. In diesen hat sich die Macht des Urprincips erhalten, in jenen ist sie ganz zerstört und die Sprachen sind einem sinnlosen Polysyllabismus hingegeben. 2) Liegt hiebei die Voraussetzung zu Grunde, als wäre das chinesische Volk ebenfalls aus einem Zustand von Barbarei hervorgegangen und allmählich erst zu seiner gegenwärtigen Verfassung gelangt, während alles uns überzeugt, daß China, wie es ist, durch ein unvordenkliches Ereigniß ist, und seit seinem Ursprung wesentlich unverändert, immer dasselbe gewesen ist. Ein System wie das, welches bis auf den heutigen Tag im Ganzen China beherrscht, entsteht nicht im Lauf der Zeit; es kann einem Volke nur durch eine plötzliche Katastrophe auferlegt werden. Diese Erklärung Abel Remusats, nach welcher nämlich die Einsylbigkeit aus einem barbarischen Zustand sich herschreiben soll, erinnert an die Annahme einer früheren Sprachtheorie, nach welcher die ersten oder die Grundwörter aller Sprachen in bloßen Interjektionen, Ausrufungen des Erstaunens, des Schreckens u. s. w bestanden haben sollten. Damit wäre dann die monosyllabische Natur (denn so muß man sich ausdrücken; es ist nicht die Frage, ob im Chinesischen Wörter vorkommen, welche so wie sie jetzt sind als zusammengesetzt und insofern polysyllabisch erscheinen, es ist nicht die Frage, ob sich zufällig vielsylbige Wörter in der chinesischen Sprache finden, sondern ob sie ihrer Natur nach monosyllabisch sey), nach jener Erklärung wäre also freilich die monosyllabische Natur der chinesischen Sprache gleich und leicht begriffen. Barbarei = Kindheit: man könnte daher sich noch etwa eher darauf berufen, daß es auch Kinder, die zuerst sprechen lernen, in der Art haben, vielsylbige Wörter sich auf einsylbige zu reduciren, sowie sie sich auch die ganze Grammatik, besonders die Conjugation ersparen, und sich statt aller Temporum des Infinitivs bedienen, womit man denn die grammatikalische Unbestimmtheit

der chinesischen Verben vergleichen könnte. Ich will aber dabei nur bemerken, daß man auf diese Art die ältesten Völker in die Lage von Kindern setzt, welche das Sprechen und die Sprache erst lernen. Kinder werden völlig sprachlos geboren. Kann man sich aber in irgend einem Augenblick ein Volk ohne alle Sprache denken? Kinder verkürzen die gegebenen vielsylbigen Wörter, die sie hören, zu einsylbigen, weil sie des grammatikalischen Accents nicht mächtig sind, durch welche eine Mehrheit von Sylben zum Ganzen eines Worts wird. Aber die Chinesen haben ja keine vielsylbigen Wörter erst abgekürzt, und die Einsylbigkeit ihrer Sprache aus der Unfähigkeit zum grammatikalischen Accent zu erklären, hieße eine Wirkung zur Ursache machen. Wenn der Monosyllabismus der chinesischen Sprache aus der bloßen Schwäche der Kindheit oder der anfänglichen Barbarei zu erklären ist, die man zugleich als den ersten Zustand aller Völker voraussetzt, warum haben die andern Völker, aber nicht das chinesische, aus diesem Zustand sich losgerissen? Herr Abel Remusat sucht diesen Grund seltsam genug in der Schrift der Chinesen. Denn so einzig ihre Sprache, so einzig ist auch ihre Schrift. Zwar hatte man in früherer Zeit die chinesischen Charaktere mit den ägyptischen Hieroglyphen verglichen und darauf selbst ziemlich ungereimte Vermuthungen über einen Zusammenhang zwischen Aegypten und China gebaut. Allein schon die bei weitem geringere Zahl der Hieroglyphen — man hat deren höchstens 800 gezählt, während die chinesischen Charaktere sich auf 80,000 belaufen — hätte die Vermuthung erwecken können, daß die ägyptischen Hieroglyphen vielmehr auf die Seite der Buchstabenschrift sich neigen, als auf die Seite der chinesischen Gedankenschrift. Heutzutage, da diese Vermuthung in Ansehung der Hieroglyphen zur Gewißheit erhoben ist, kann man, ohne Widerspruch zu befürchten, behaupten, daß die chinesische Schrift in ihrer Art so einzig sey als die chinesische Sprache und von dieser nicht zu trennen. Denn sie ist nicht eine bloß zufällige, sondern die nothwendige Folge derselben. Die chinesische Schrift besteht nämlich nicht, wie die Buchstabenschrift, aus Bildern, welche die Aussprache einzelner Töne oder Laute bezeichnen, sondern aus Bildern, welche die durch die

Worte bezeichneten Gegenstände selbst darstellen. Wir haben hier also wieder zwei einander entgegenstehende Schriftarten, und es ist natürlich zu erwarten, daß diese Schriftarten sich ebenso zueinander verhalten werden, wie sich die Sprachen verhalten, denen jede derselben eigen ist. Ich will dabei nur zum voraus gestehen, daß ich an den neueren Untersuchungen über den Ursprung und das Alter der Buchstabenschrift, zu denen besonders Wolf durch seine Kritik des Homer Veranlassung gegeben hat, kein großes Gefallen finden kann. Mir scheint, daß gleich, sowie die Unveränderlichkeit der Ursprache zu verschwinden anfing, sobald die bisher gebundenen Elemente lebendig wurden, und, um alle Bestimmungen des Gedankens auszudrücken, sich in sich selbst organisch veränderten, ja bis zur Unkenntlichkeit verwandelten, Buchstabenschrift nothwendig war, so daß also die erste Erfindung der Buchstabenschrift so alt ist als jene Krisis, durch welche die polysyllabischen, organischer Veränderungen in sich selbst fähigen Sprachen entstanden.

Es ist dabei als etwas Verkehrtes anzusehen, wenn man die Buchstabenschrift selbst wieder von der hieroglyphischen ableiten will, inwiefern man nämlich unter Hieroglyphen nicht überhaupt nur Bilder sich vorstellt. In diesem Fall ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß neben der einfachsten Art einzelne Laute zu bezeichnen, wie sie in der Keilschrift wahrzunehmen ist, sobald nur das Talent sichtbare Gegenstände nachzuahmen sich äußerte, die Laut-Zeichen bildliche, und in diesem Sinn hieroglyphische wurden, wobei es natürlich war, daß man einen Laut durch Abbildung desjenigen Gegenstandes zu bezeichnen suchte, in dessen Benennung dieser Laut der hervorstechendste war, und da der hervorstechendste Laut immer der erste oder Anfangslaut ist, so war es natürlich, daß man die bildliche Bezeichnung eines Lauts von einem Gegenstand hernahm, dessen gewöhnliche Benennung mit eben diesem Laut anfing. In diesem Sinn kann man die hebräischen Schriftzeichen gar wohl abgekürzte Hieroglyphen nennen. Der Laut B heißt hebräisch beth, das Haus, und die rohe abgekürzte Abbildung eines orientalischen, auf der linken, d. h. auf der Nordseite offenen Hauses ist auch das Zeichen, womit der Laut ב angezeigt wird. Schen heißt im Hebräischen

Zahn, und mit dem Bild eines Backzahnes wird auch der Laut Sch in der hebräischen Schrift ausgedrückt. Um so leichter war von hier der Uebergang zur Erklärung der ägyptischen Hieroglyphen nach einem analogen System, worauf nämlich die Entdeckung von Champollion hauptsächlich beruht.

In diesem Sinn also könnte man etwa und zum Theil wenigstens die Lautzeichen der ältesten Schriftarten von Hieroglyphen ableiten.

Versteht man aber unter den Hieroglyphen eine Gedankenschrift, oder vielmehr eine die Gegenstände selbst bezeichnende Schrift, so sind beide so entgegengesetzter Natur, daß man unmöglich die eine von der andern ableiten kann. In einer Sprache, wo das einzelne Wort nichts gilt, konnte eigentlich das Wort auch nicht geschrieben werden. Dagegen mußte die Tendenz einer Sprache, alle Gedankenbestimmungen an dem Wort selbst auszuprägen, ungemein erleichtert und befördert werden durch die Möglichkeit, den flüchtigsten Hauch, jede feinste Nüance des flexibel gewordenen Organs durch ein eignes Zeichen festzuhalten, besonders nachdem erst auch die Vocale durch eigne Zeichen ausgedrückt wurden, die in den semitischen (ihrem substantiellen Charakter nach dissyllabischen [1]), und, wie es scheint, auch in der ägyptischen Sprache, noch fehlten, dagegen aber in den Sprachen, die zu dem persisch-indisch-griechischen Stamme gehören, wie es scheint, von jeher gebräuchlich waren. Durch die Buchstabenschrift wurde die Sprache gleichsam beflügelt, zur höchsten Volubilität, Flüchtigkeit und Veränderlichkeit befähigt. Die einzige Sprache, in welcher sich das Gesetz der Urzeit und der Ursprache erhalten, mußte also, um sich in ihrer reinen Wesentlichkeit, Substantialität und Innerlichkeit zu bewahren, dieses Mittel zurückweisen. Ihr ziemte nur Charakter-, nicht Buchstabenschrift zu seyn.

Uebrigens hat man, wie früher in den ägyptischen Hieroglyphen, ebenso in den chinesischen Schriftzeichen lange Zeit eine gewisse Heiligkeit und eine tiefmystische Grundlage gesucht. Es gehört mit zu dem Glück unserer Zeit, daß so manche Phantome verschwunden sind. Man

[1] S. Einl. in die Phil. die Myth., S. 133 ff. Zugleich wird bemerkt, daß dort S. 133 ff. statt dysyllab. das Richtige: dissyllab. stehen sollte (ebenso S. 133 Ditheismus), wie es auch die Originalhandschrift hat. D. H.

kann den neueren Entdeckungen und Ansichten nicht genug danken, welche uns gelehrt haben, die ägyptischen Hieroglyphen, an welchen der falsche Tiefsinn erfindungsarmer Köpfe vergebens sich abmühte, ebenso wie die chinesische Schrift, einfacher und gelassener anzusehen. Man hat nämlich in dem System der chinesischen Schrift die größten wissenschaftlichen Geheimnisse gesucht; nicht bloß der bekannte Athanasius Kircher, dem man mit dem Prädicat eines Phantasten gewiß nicht zu nahe tritt, sondern selbst Fourmont war auf solche Weise von der chinesischen Schrift bezaubert, daß letzterer in den 214 sogenannten Schlüsseln der chinesischen Schriftzeichen, die aber von den Lexikographen im Grunde ganz willkürlich angenommen sind, die hieroglyphischen oder repräsentativen Zeichen aller menschlichen Fundamentalideen zu sehen glaubte, wobei es vor allem nicht leicht seyn möchte zu sagen, warum es gerade 214 Fundamentalideen, nicht mehr und besonders nicht weniger, gebe. Es gibt der wahren Geheimnisse genug, man braucht sich keine willkürlichen zu erschaffen und speculative Ideen da zu suchen, wo die gewöhnlichen Mittel ausreichen. Allerdings hat die chinesische Schrift einen eignen Reiz, und es ist unmöglich in irgend einer Sprache zugleich die Wirkung dieser malerischen Charaktere wiederzugeben, welche, statt der an sich unfruchtbaren und bloß willkürlichen Zeichen der Pronunciation, die Gegenstände selbst dargestellt vor Augen bringen. Uebrigens deutet die Wahl der Charaktere sehr oft auf nichts weniger als sehr tiefe Ideen; z. B. wenn der Begriff Glückseligkeit durch einen Zug ausgedrückt wird, in welchem ein offener Mund und eine mit Reis gefüllte Hand vereinigt sind, so sieht man wohl, worein hier die Glückseligkeit gesetzt wird. Andere Verbindungen gehen ganz ins Triviale, wie denn der Charakter, welcher eine Person weiblichen Geschlechts bedeutet, zweimal nebeneinander gestellt Zank und Streit, dreimal wiederholt völlige Unordnung bedeutet. In der Wahl solcher bildlichen Darstellungen verschwindet doch alle Spur von Nothwendigkeit.

Die chinesische Schrift an sich ist eine nothwendige Folge der Beschaffenheit ihrer Sprache, und niemals könnte ich umgekehrt mit Abel Remusat annehmen, die Chinesen seyen darum, weil sie sich außer Stand gesehen, die verschiedenen Combinationen von Lauten, die sich

ihnen darbieten konnten, durch Buchstaben zu malen oder auszudrücken, also eigentlich der engen Schranken ihrer Schrift wegen seyen sie bei den wenigen zahlreichen Lauten, die sie in der ersten Zeit gehabt haben, bei jenen, wie er sagt, sehr kurzen oder gar monosyllabischen Wörtern stehen geblieben.

Wenn diese Erklärung etwas erklären sollte, so müßte man zugleich voraussetzen, daß die Schrift noch vor dem Anfang der Cultur, d. h. noch während der Fortdauer jenes barbarischen Zustandes, erfunden worden, aus dem man die Beschaffenheit der Sprache ableitet. Wer aber möchte wohl voraussetzen, daß ein in dem Grad, als hier angenommen wird, beschränktes Volk schon eine Schrift und zwar eine so künstliche gehabt habe? Es liegt in der Natur der Sache, daß die Schrift überall nur als Mittel und in der Abhängigkeit von der Sprache erscheint, und es ist gegen die Natur, dem bloßen Mittel, der Schrift, eine solche Rückwirkung auf die Sprache zuzuschreiben. Weit einleuchtender ist offenbar das umgekehrte Verhältniß anzunehmen, daß nämlich durch die Beschaffenheit der Sprache die Art der Schrift bestimmt ist. In der chinesischen Sprache ist das Wort selbst nicht zu jener Selbständigkeit gelangt, welche allein auffordern kann, das Wort als Wort darzustellen, was eben in der Buchstabenschrift geschieht. An dem chinesischen Wort hat man nichts Accidentelles auszudrücken. Das Wort ist noch zu innerlich, um Gegenstand der Reflexion und der Darstellung zu seyn. Hier bleibt also keine andere sichtbare Darstellung, als die der Sache, des Gegenstandes, des Gedankens selbst übrig. Ferner erklärt die Beschaffenheit der chinesischen Sprache auch die Beibehaltung der chinesischen Schrift. Bei der großen Einförmigkeit des materiellen Theils der chinesischen Sprache, die auf eine verhältnißmäßig kleine Anzahl sehr kurzer und darum selbst untereinander nicht auffallend unterschiedener Grundlaute beschränkt ist, bei dieser Einförmigkeit ist es unvermeidlich, daß manche Sylben, die gebräuchlicher als andere sind, bis an dreißig oder vierzig verschiedene Ideen oder Gegenstände ausdrücken. Wird nun der Gegenstand selbst dargestellt, so ist kein Zweifel, welche von den dreißig- oder vierzigerlei Bedeutungen z. B. der Sylbe Li oder La

gemeint sey, während dem mit Buchstaben geschriebenen Wort nicht anzusehen seyn würde, welche dieser Bedeutungen beabsichtigt worden, es wäre denn, daß man zu den Lautzeichen noch figurative, d. h. den Gegenstand selbst abbildende, hinzufügte. Wenn man aber einmal diese zuläßt, so kann man sich die Buchstaben oder Lautzeichen ganz ersparen.

Ich kehre also auf meine Behauptung zurück: die chinesische Schrift ist an sich eine nothwendige Folge der Beschaffenheit der Sprache. Aber die Erfindung dieser Schrift braucht darum in keine höhere Vergangenheit gesetzt zu werden, als in welche auch schon die Entstehung der Buchstabenschrift sich setzen läßt, und in kein höheres Alterthum, als die großentheils willkürliche und conventionelle Beschaffenheit dieser Schriftzeichen ihnen zuzuschreiben erlaubt.

Indem ich von dem Alterthum der chinesischen Schrift gesprochen, ist es wohl ein natürlicher Uebergang, wenn ich noch einige allgemeine historische Bemerkungen beifüge über die Stellung der chinesischen Nation im Ganzen der Menschheit und der Völker.

China ist im Grunde selbst jetzt noch, wo es gegen Norden und Westen von der englischen Herrschaft und der Rußlands berührt wird, ein von der übrigen Welt fast vollkommen abgesonderter Theil der Erde. Im fernen abgelegenen Osten Asiens hat sich seit undenklicher Zeit dieser Theil der Menschheit erhalten, der im Vergleich mit den andern, näheren und ferneren Völkern wirklich eine andere und zweite Menschheit bildet. Von den 1000 Millionen, welche die ganze Erde bevölkern sollen, fallen 300 auf China. Während das übrige Menschengeschlecht, wie es gegen Westen und Norden fortschreitet, auf dem ganzen Weg, den die Cultur genommen, sich mehr und mehr in Völker zersplittert, stellt im äußersten Osten Asiens China eine compakte Masse vor, deren Größe und Gediegenheit, wie ihre innere Abgeschiedenheit und Unähnlichkeit, erlaubt, sie im Gegensatz der ganzen übrigen zerstreuten Menschheit als eine zweite Menschheit anzusehen.

Man hat über den Ursprung oder die Herkunft der Chinesen verschiedene Hypothesen aufgestellt. Nach dem Gesichtspunkt früherer Zeiten kann man den Missionarien zu gut halten, wenn sie die Chinesen von

Einem Stamm mit Hebräern und Arabern hielten, oder zu halten wenigstens vorgaben. In der That, von allem, was die Literatur der ältesten Völker aufzuweisen hat, steht die Denkweise und selbst der Styl der alttestamentlichen Schriften den chinesischen ältesten Monumenten am nächsten. Nach unserer Erklärung der Entstehung des chinesischen Volks und seiner Eigenthümlichkeit kann uns dieß nicht befremden. Diese Uebereinstimmung, soweit sie stattfindet, ist ganz natürlich. Eine spätere Hypothese war die, welche sie für Tartaren erklärt, die von den Anhöhen des Imaus herabgekommen. Die neueste ist die, welche sie aus Indien herleitet. W. Jones erklärt sie für Indier von der Kriegerklasse, die, die Privilegien ihres Stammes aufgebend, in verschiedenen Haufen nach dem Nordosten von Bengalen zogen, und stufenweis die Gebräuche und die Religion ihrer Vorväter vergessend, besondere Herrschaften errichteten, die sich endlich zu dem Gesammtreich China vereinigten. Diese Meinung scheint die Meinung der Indier selbst zu seyn; wenigstens behauptet man, daß in dem Gesetzbuch Menus eine Stelle vorkomme des Inhalts: Eine Anzahl Familien von der Klasse der Krieger, nachdem sie stufenweis die Vorschriften der Vedas verlassen, leben in einem Zustand von Herabwürdigung wie das Volk — — — hier werden dann nacheinander mehrere Völkernamen genannt und unter anderm auch der Chinas. Hoffentlich hat W. Jones, der diese Stelle anführt, den Namen Chinas (als Völkername) nicht statt Dschainas gelesen. Uebrigens haben von jeher alle Völker die Herkunft der anderen Völker von ihrem Standpunkt aus zu erklären sich bemüht, und selbst die durch Sitten und der Denkweise nach fremdesten Völker mit sich in Verbindung zu bringen gesucht. Eigentlich aber kann für jeden, welcher nur sein Auge nicht für das chinesische Wesen verschließt, nichts unzweifelhafter seyn, als daß das sogenannte chinesische Volk ein von Anfang, vom Anbeginn der Geschichte schon abgesonderter Theil der Menschheit ist, der eben auch darum von jeher seinen gegenwärtigen Wohnplatz inne hatte, und fast aller Theilnahme an dem Proceß, der die übrige Menschheit erschütterte und bewegte, sich entzog. Wenn chinesische Tradition den Urmenschen selbst für den Stifter ihres Reichs angeben, von

welchem sie sagen, sie wissen gar nicht, wann seine Existenz begonnen habe, wenn sie auf diese Art den Anfang des Menschengeschlechts und ihres Reichs gleichsam der Zeitlichkeit entrücken, und beide als von Ewigkeit seyend vorstellen, so drückt sich darin, sowie in den Millionen von Jahrhunderten ihrer fabelhaften Zeitrechnung, nichts anderes als die bewußte Ueberzeugung aus, daß die Geschichte für sie mit dem Anfang ihres Reichs begonnen, daß ihr Reich nicht ein Erzeugniß der Geschichte, sondern ein im Anfang der Geschichte dagewesenes sey, und darin müssen wir ihnen nach dem Sinn unserer ganzen Erklärung völlig beistimmen. Man könnte aber die Frage aufwerfen, warum, wenn wir das Alter des chinesischen Reichs selbst in den Anfang der Geschichte setzen, warum wir denn nicht unsere Entwicklung mit China angefangen haben; denn fast allem, was sich Philosophie der Geschichte betitelt, ist jetzt nach dem Vorgang einer Philosophie, die in ihren Formen selbst etwas chinesisch ist, China der Anfang. Allein wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas seyn kann, von dem sich fortschreiten läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortschreitung enthält, so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt, daß man von einem solchen Anfang nicht weiter zu kommen, also eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn festgehalten. Das chinesische Bewußtseyn ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein todter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben. Aus demselben Grunde, weil es nicht der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern der fixirte, dadurch aber zugleich in seiner Bedeutung veränderte ist, eben deßwegen kann man auch nicht sagen, China sey das Aelteste. Das Aelteste ist wohl in ihm, aber erstarrt, und das erstarrte Aelteste ist nicht mehr das wirkliche Aelteste; insofern ist, wenn man von Volk sprechen will, das chinesische Volk

nicht älter als derjenige Theil der Menschheit, in welchem sich dieser ursprüngliche Zustand fortschreitend verwandelt hat. Zu derselben Zeit und nicht eher, als die anderen asiatischen Völker den Weg des mythologischen Processes zu betreten anfingen, versagte sich ihm der Theil der Menschheit, welcher jetzt als chinesisches Volk erscheint; aber eben darum ist das chinesische Volk als solches, als das, in welchem der ursprüngliche Zustand sich fixirt hat, nicht älter als z. B. die Babylonier, wenn gleich das, was in ihm sich fixirt hat, allerdings das Aelteste ist. Aber das, was in dem Bewußtseyn der Babylonier und der andern Völker als verwandelt erscheint, ist auch das Aelteste: auf der einen Seite ist nur das fixirte, auf der andern das lebendig verwandelte Aelteste. Es ist leicht von einer solchen Negation wie China anzufangen, aber nur auf höchst queren und krummen Wegen läßt sich von ihm aus ein weiterer Zusammenhang finden. Es muß nun vielmehr im Gegentheil einleuchten, daß die richtige und einzig angemessene Stellung für China diejenige ist, welche ihm in dieser Entwicklung angewiesen worden.

In manchen auch allgemeinen Darstellungen der Mythologie wird China ganz übergangen; z. B. in Creuzers übrigens so umfassendem Werk wird Chinas mit keinem Wort gedacht; insofern ganz richtig, als China keine Mythologie hat. Aber es hat nicht nur keine, sondern es stellt auf gewisse Weise die der Mythologie entgegengesetzte Seite dar. Da nun die Mythologie auf jeden Fall eine excentrische, nach Einer Seite gehende Bewegung ist, die insofern nothwendig einen Gegensatz fordert, so verlangt es die Totalität oder Allseitigkeit der Weltentwicklung, daß dieser Gegensatz wirklich da sey (existire), die Totalität der Darstellung, daß man diesen Gegensatz nicht ausschließe, sondern ihm allerdings auch eine Stelle in der Betrachtung gönne, gleichsam um der positiven Seite ein Gegengewicht zu geben. Wenn aber einmal von einer wissenschaftlichen Entwicklung der Mythologie China nicht auszuschließen ist, so kann ihm keine andere als die von uns angewiesene Stelle gegeben werden. Denn das chinesische Wesen verhält sich, wie gesagt, negativ gegen den mythologischen Proceß, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als dieß auch etwa von der persischen Lehre

und von dem Buddismus gesagt werden kann. Denn jene hält den mythologischen Proceß in seiner Bewegung an, das chinesische Bewußtseyn aber kommt dieser Bewegung zuvor. Das chinesische Bewußtseyn kennt nur den absolut-Einen, nicht wie die persische Lehre das Zwei-Eine. Von dem Buddismus ist es ohnedieß klar, daß er im Schooße der Mythologie selbst sich erzeugt hat, daß er eine Formation ist, die ohne den mythologischen Proceß gar nicht gedacht werden könnte. Wenn nun aber das chinesische Wesen nicht in die Mythologie selbst hereinfällt, sondern völlig außer der Mythologie als ihr reiner Gegensatz steht und zur Mythologie sich als ihre absolute Negation verhält, so ist klar, daß, weil jede Negation nur Sinn hat als Negation des ihm entgegenstehenden Positiven und durch dieses selbst erst einen Inhalt erhält, daß auch von jener Negation, die im chinesischen Bewußtseyn gesetzt ist, nicht eher die Rede seyn kann, als nachdem das Positive vorhanden und entwickelt ist. Daraus also erhellt, daß die rechte Stelle für das Verständniß des chinesischen Wesens erst da ist, wo der ganze Inhalt der Mythologie schon vorliegt, also etwa am Ende der asiatischen Entwicklung und da, wo die Mythologie nun schon im Begriff steht den Orient zu verlassen und in die Abendlande überzugehen. Das chinesische Wesen steht nicht Einem Moment des mythologischen Processes, sondern dem Ganzen entgegen. Aber eben darum kann da, wo eine Darstellung des ganzen Processes beabsichtigt ist, die Darstellung des Gegensatzes nicht fehlen. Inzwischen werden am Schlusse dieser Untersuchung über China, und nachdem wir insbesondere erklärt haben, daß das religiöse Princip hier nur als ein ganz veräußerlichtes und verweltlichtes existire, werden nun übrigens diejenigen, welche gleichwohl von der Existenz mehrerer Religionssysteme in China gehört haben, zu wissen verlangen, wie sich diese zu dem von uns angenommenen Grund des chinesischen Wesens, und wie sie sich zueinander verhalten.

Gewöhnlich spricht man von drei gegenwärtig in China herrschenden Religionssystemen: 1) der Religion des Cong-fu-tsee oder, wie er gewöhnlich heißt, des Confucius; 2) der Lehre oder Religion des Lao-tsee oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Tao-sse; und endlich 3) dem Buddismus.

Es wäre eine irrige Vorstellung, wenn man sich den Cong-fu-tsee als Stifter, sey es einer Philosophie oder einer Religion, denken wollte. Die Schriften des Confucius enthalten in der That nichts anderes als die ursprünglichen Grundlagen des chinesischen Reichs, und weit entfernt ihn als einen Neuerer betrachten zu können, ist er vielmehr derjenige, der in einem, wie es scheint, sehr bewegten Moment, in einer Zeit, wo die alten Grundsätze schwankend geworden zu seyn scheinen, sie wieder aufrichtete und auf ihrem alten Fundament befestigte. Es ist daher eine sehr unhistorische Vergleichung, wenn ein neuerer Schriftsteller vermeintlich geistreich von ihm sagt: er sey ein Sokrates, der keinen Platon gefunden habe. Der Sokrates der Athener wurde bekanntlich als ein Neuerer hingerichtet, und gewiß, er war der Verkünder einer neuen Zeit, gleichsam eines Evangeliums des Wissens und der Erkenntniß, das auch Platon, wenigstens in seinen bekannten Werken, nicht sowohl darstellte und aussprach, als einleitete und vorbereitete. Das einzige tertium comparationis, das sich bei dieser Vergleichung etwa denken ließe, wäre, was man gewöhnlich zu sagen pflegt, Sokrates habe sich von speculativen Untersuchungen ganz abgewendet, seine Geistesthätigkeit und Wirkung ausschließlich auf das sittliche Leben und auf praktische Weisheit gerichtet. Dasselbe sey bei Confucius der Fall. Der Inhalt seiner Schriften sey weder eine buddistische Kosmogonie, noch eine Metaphysik im Sinn des Lao-tsee, sondern bloß praktische Lebens- und Staatsweisheit. Was aber den Sokrates betrifft, so wäre diese Abwendung von der Speculation und diese praktische Richtung, vorausgesetzt, daß es sich wirklich ganz so verhielte wie man gewöhnlich annimmt, etwas ihm Eigenthümliches. Dagegen ist Confucius nur der geistige Repräsentant, gleichsam der Ausdruck seines Volks; daß er alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog, dieß war eben darum nichts Eigenthümliches oder ihn individuell Charakterisirendes; er sprach dadurch nur die Natur seines Volks aus, welchem der Staat alles ist, so daß es weder eine Wissenschaft, noch eine Religion, noch eine Sittenlehre außer dem Staat kennt. Eben durch diese ausschließliche Beziehung aller moralischen und geistigen Interessen auf den Staat

ist aber Confucius vielmehr ein Gegensatz von Sokrates; denn wenn er (Confucius) den ganzen Menschen für den Staat in Anspruch nimmt, wenn er Theilnahme und Thätigkeit für denselben besonders fordert und empfiehlt, entfernt von einer quietistischen Moral, die sich später mit dem Buddismus auch in China eingefunden, so fand Sokrates in der Beschaffenheit der Staatsverfassung und Verwaltung seiner Zeit vielmehr Ursache, den Philosophen von der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten abzumahnen. Freilich sind die Lehren des Confucius frei von aller mythologischen Farbe und von kosmogonischen Bestandtheilen, aber auch dieß ist nichts, das ihn insbesondere bezeichnete; er ist auch darin nur der freie Abdruck des nüchternen, alles, was über den einmal vorhandenen Zustand der Dinge hinausstrebt, gleichsam fliehenden und abweichenden Charakters seiner Nation. Ein neuerer Schriftsteller bedient sich des Ausdrucks: die chinesische Philosophie von Confucius sey die Mythologie der Griechen, Inder, Aegypter ohne ihre allegorische Sprache. Dieser Ausdruck scheint aus der herkömmlichen Meinung entsprungen, als gehöre die Sprache in der Mythologie nicht mit zu der Sache, als würde, wenn man den bildlichen allegorischen Ausdruck hinwegnähme, an der Stelle der Mythologie eine reine bloße Philosophie, und zwar in dem abstrakten Sinn der neuern Zeit, erscheinen. Diese Meinung ist in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie hinlänglich widerlegt worden. Die Wahrheit ist, daß die chinesische Lehre auch vor Confucius keine Spur weder von indischer, noch ägyptischer, noch griechischer Mythologie an sich hat. Daher Confucius hierin nichts gemein hat mit den griechischen Philosophen. Die eben genannten Mythologien sind entstanden durch eine fortschreitende Bewegung, welche für das chinesische Bewußtseyn absolut unterbrochen worden. In diesem hat das Princip, welches in allen andern Mythologien zu einem bloß relativen wurde, sich als absolutes behauptet, aber dadurch und durch die hiemit gesetzte Ausschließung der höhern Potenz — derjenigen, welche allein die Wiederherstellung des den wahren Gott erkennenden Bewußtseyns vermittelt —, dadurch hat auch das vorausgegangene, allein festgehaltene Princip seine theogonische Bedeutung verloren. Das nothwendige

Resultat dieser absoluten Veräußerlichung oder Verweltlichung war nicht nur ein überhaupt in der Welt existirender, sondern zugleich unbeweglicher Gott, der wirklich nur noch die Funktion eines Gesetzes, einer Weltordnung, einer alles regelnden und zusammenhaltenden Vernunft hat, dessen Persönlichkeit ganz gleichgültig ist, weil sie ohne Einfluß ist; kurz das Resultat ist ein Rationalismus, dessen sich die modernsten Philosophen und Aufklärer nicht zu schämen hätten, und in den Schranken dieses Rationalismus hält sich dann nun auch ganz und gar die Lehre des Confucius.

Der höchste religiöse Ausdruck des volkbeherrschenden Princips ist auch bei Confucius Himmel. Unstreitig ist der Geist des Himmels gemeint, aber dieß ist im Wesentlichen ohne Folge, denn auch dieser Geist des Himmels wirkt nur als ein Fatum, als ein immer sich gleichbleibendes, unbewegliches und unveränderliches Gesetz. Alle Beweglichkeit ist in den Menschen gelegt, der Himmel ist das immer Gleiche, Unbewegliche.

Aus einem andern Gesichtspunkt ist allerdings die Lehre des Lao-tsee (Lao-Kium) zu betrachten; diese ist wirklich speculativ in einem ganz andern Sinn als die politische Moral des Confucius. Beide (Confucius und Lao-tsee) waren Zeitgenossen, beide lebten im sechsten Jahrhundert v. Chr. Wenn Confucius bestrebt ist alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chinesischen Staats zurückzuführen, so dringt Lao-tsee ganz unbedingt und allgemein in den tiefsten Grund des Seyns. Um jedoch erst das Literarhistorische über seine Lehre beizubringen, so ist der gelehrten Welt in langer Zeit keine solche Mystification widerfahren, als ihr durch die vor ungefähr 20 Jahren erschienene Abhandlung des Hrn. A. Remusat sur la vie et la doctrine de Lao-tse bereitet wurde. Der Verfasser versichert 1) die beinahe unüberwindliche Unverständlichkeit der chinesischen Texte des Lao-tsee, des Tao-te-King (dieß ist der Titel eines Hauptwerks); 2) will Hr. A. Remusat glauben machen, es sey zwischen den Ideen des Lao-tsee und der mehr westlichen Völker Asiens eine Uebereinstimmung, durch welche beglaubigt werde, was die Sage von einer Reise desselben nach Westen

erzähle. Die Legende erzählt zwar nur (und auch dieß müssen wir auf Treu und Glauben von Abel Remusat annehmen), daß Lao-tsee nach Herausgabe des Tao-te-King in die Länder gegen Westen und zwar in eine große Entfernung von China gezogen sey, ohne zurückzukehren. Hr. A. Remusat benutzt die Sage, um den Lao-tsee vor der Herausgabe seines Hauptwerks die Reise nach Westen unternehmen zu lassen, die sich nach seinen Vermuthungen nicht nur nach Balk oder Baktrien, sondern bis nach Syrien und Palästina erstreckt hätte, ja Hr. A. Remusat ist nicht abgeneigt, ihn bis nach Griechenland kommen zu lassen. Zu weiterer Beglaubigung wird dann eine Stelle aus dem Tao-te-King angeführt, in welcher Hr. A. Remusat die deutliche und unwidersprechliche Spur des geheiligten Namens Jehovah erkennen will, von dem Lao-tsee in Palästina Kunde erhalten habe. Wenn nach Erscheinung dieser Abhandlung es Philosophen oder andere Schriftsteller gab, die ohne eigentlich gelehrte und kritische Durchbildung eine solche Versicherung gläubig aufnahmen, so kann man sich darüber nicht wundern. Hr. A. Remusat hatte aber durch seine anderen verdienstvollen Untersuchungen kritische Uebung und Erfahrung genug erworben, daß man sich in der peinlichsten Verlegenheit sieht, an der Aufrichtigkeit seiner Versicherung zweifeln und wenigstens annehmen zu müssen, daß mehr oder weniger bewußte Rücksicht auf die damals in Frankreich mächtigen Jesuiten den sonst hellen Geist des Mannes verblendet habe. Von dem Allem nämlich, was Hr. A. Remusat über Lao-tsee und seine Lehre behauptet, hat sich nichts als wahr erwiesen, seit das Buch, von welchem eigne Einsicht zu erhalten ich z. B. nie eigentlich Verzicht geleistet hatte, durch die Bemühungen des Hrn. Stanislaus Julien in einer französischen Uebersetzung mit Anmerkungen und Commentaren, welche zugleich die volle Ueberzeugung von der Gewissenhaftigkeit des Uebersetzers gewähren, uns zugänglich geworden ist — verständlich freilich nicht jedem, sondern nur dem, der selbst in den tiefsten Grund der Philosophie eingedrungen. Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit — ich will nicht sagen, von griechisch-pythagorischer — aber auch von syrisch-

palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern sich ganz ähnlicher Ausdrücke, der wir uns für die erste Potenz bedient haben.) Die große Kunst oder Weisheit des Lebens ist eben, dieses lautere Können, das ein Nichts und doch zugleich Alles ist, sich zu bewahren. Der ganze Tao-te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichsten Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. Ich bedaure sehr, tiefer und umständlicher nicht eingehen zu können, theils nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darstellung einer solchen rein philosophischen Erscheinung wie die Tao-Lehre, wäre sie auch übrigens vom höchsten Interesse, nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört. Ich bemerke nur noch: die Tao-Lehre ist nicht ein ausgeführtes System, das z. B. ausführlichen Aufschluß über die Entstehung der Dinge zu geben sucht; sie ist mehr Auseinandersetzung eines Princips, aber in den mannichfaltigsten Formen, und der auf dieses Princip gebauten praktischen Lehre. Die Anhänger des Tao heißen Tao-sse, aber es ist aus der Natur der Lehre schon zu schließen, daß sie weder zahlreich noch mächtig sind und von den nüchternen Anhängern des Confucius als Ekstatiker, Mystiker u. s. w. angesehen werden.

Größer ist in China die Macht des Buddismus, zu dem ich nun fortgehe. Wie schon bemerkt, hat er sich um die Zeit des anfangenden Christenthums im ersten Jahrhundert n. Chr. erst nach China verbreitet. Es ist, als ob das Princip der Mythologie durch das Christenthum im Innersten angegriffen und erschüttert die Nothwendigkeit gefühlt hätte, diesem sich in einer neuen und mächtigen Gestalt entgegenzusetzen. Wenn man die plötzliche Erhebung und Ausbreitung der Buddalehre in Indien um eben diese Zeit sieht, kann man sich eines solchen Gedankens nicht erwehren. So viel ist gewiß, daß den Lehr- und Bekehrungsversuchen

der christlichen Missionarien der Buddismus im Orient das unüberwindlichste Hinderniß entgegensetzt. Weit eher wäre zu erwarten, daß das ganze Volk der Bramanenanbeter sich änderte, als daß die Anhänger des Budda ihre Religion ablegten und die christliche annähmen. Der Name, unter welchem Budda in China verehrt wird, ist Fo. Fo ist der nur auf chinesische Art verstümmelte Name Budda, den ihre Organe nicht auszusprechen erlauben. Wenn auch diese Lehre in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, so stimmt hier Budda mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das, was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß mehr auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise speculativ, die Lehre des Budda auf das Ende, also auf das Uebersehende, auf die letzte Ueberwindung alles Seyns. Manche chinesische Schriftsteller legen indeß auf den Unterschied der drei Lehren selbst nur wenig Gewicht, sie halten die Weltordnung des Confucius, das Tao des Lao-tsee und das Nichts des Buddismus nur für verschiedene Ausdrücke einer und derselben Idee. Es gibt sogar ein bekanntes chinesisches Sprüchwort, daß die drei Lehren nur Eine seyen. Die Kaiser der gegenwärtigen, der Mandschu-Dynastie, werden selbst gewissermaßen zu diesen Eklektikern gezählt, die nämlich die drei Lehren verbinden. Im Uebrigen ist es nicht zu leugnen, daß der Buddismus gerade in China bis auf jene Spitze sich treiben mußte, wo er zum völligen Atheismus wird. Die Fo-lehre in ihrer höchsten Steigerung spricht ausdrücklich den Satz aus, daß weil Religion ihren Sitz im menschlichen Herzen habe, das menschliche Herz aber eigentlich auch nichts sey, wie alles, auch die Religion selbst nichts sey. (Gipfel aller Mystik — Versenkung — Annihilation des Subjekts = Annihilation des Objekts).

Der Buddismus, der erst mit der jetzt herrschenden Dynastie seit dem 17. Jahrhundert als eine mit den andern vollkommen gleichberechtigte Religion in China erscheint, hat sich übrigens stets dem Staatszwecke unterordnen müssen, wie dieß insbesondere auch aus dem Verhältniß der lamaischen Hierarchie in Tibet erhellt, über welche ich, da

so viele falsche Vorstellungen darüber verbreitet worden, noch einiges bemerken will. — Die ersten Missionarien, die dorthin drangen, mußten nicht wenig verwundert seyn, im Centrum Asiens wieder zu finden, was sie nur in Europa und dem christlichen Orient gekannt hatten, zahlreiche Klöster, feierliche Processionen, Wallfahrten, religiöse Feste, ein Collegium von Oberlamas, die ihr Oberhaupt selbst erwählen, einen kirchlichen Souverain und geistlichen Vater der Tibetaner und der tartarischen Völkerschaften. Diese seltsame Uebereinstimmung zu erklären, betrachteten sie den Lamaismus als ein entartetes Christenthum. Die Einzelheiten, über die sie staunten, waren für sie ebenso viele Spuren eines ehemaligen Aufenthalts syrischer Gemeinden in diesen Gegenden. Dieser Meinung war besonders Georgii, dessen Alphabetum Tibetanum als ein Hauptwerk über tibetanische Sprache und Literatur gilt. Selbst Desguignes, Lacroze — die sogenannten Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bedienten sich dieser Uebereinstimmungen im umgekehrten Sinn, nämlich die lamaische Hierarchie als das ursprüngliche Muster darzustellen, nach welchem ähnliche und selbst die christlichen Institutionen gebildet worden. Dieß bedarf nun zwar keiner Widerlegung; allein es ist doch wichtig, sich einen genauen geschichtlichen Begriff von dem Ursprung der lamaischen Theokratie zu machen, wie er sich aus den neueren Untersuchungen, besonders A. Remusats, ergibt. Die ersten Vorsteher der buddistischen Kirche waren eine Art Patriarchen, in welchen die Seele des Budda fortlebte und die man als seine wirklichen Nachfolger ansah. Als späterhin der Buddismus genöthigt wurde Indien zu verlassen, und mit reißender Schnelligkeit nach China, Siam, Targum, Japan und in die Tartarei sich verbreitete, fanden die Fürsten, welche diese Religion angenommen hatten, glorreich, Oberhäupter des buddistischen Glaubens an ihren Höfen zu besitzen, und die Titel „Lehrer des Reichs, Fürst der Lehre oder des Glaubens" wurden an einheimische und ausländische Geistliche verliehen, je nachdem einer geeignet dazu schien. Auf diese Art bildete sich die Hierarchie unter dem Einfluß der Politik, und jederzeit nur das politische Uebergewicht eines Fürsten ertheilte einem der lebenden Buddas die geistliche Oberherrlichkeit. Aber der eigentliche

Ursprung der tibetanischen Theokratie schreibt sich erst aus dem dreizehnten Jahrhundert, und zwar von den Eroberungen Dschingiskhans und seiner ersten Nachfolger her. Nie hatte ein Fürst des Orients über so weite Länder geherrscht als Dschingis, dessen Feldherrn zugleich Japan und Aegypten, Java und Schlesien bedrohten. Natürlich also erhielten auch die Fürsten des Glaubens nun höhere Titel. Der erste Budda wurde zum Königsrang erhoben, und weil der erste zufällig ein Tibetaner war, so wurden ihm seine Domänen in Tibet angewiesen. Der erste jedoch, der den Rang und Titel eines Großlama trug, erhielt ihn von einem Enkel des großen Eroberers; der Titel Dalailama ist sogar noch um einige Jahrhundert später als Dschingiskhan und erst um die Zeit Franz I. von Frankreich aufgekommen. Es bedeutet der Lama, der wie das Weltall ist, der universelle Lama, womit nicht seine wirkliche Macht, die nie weder sehr ausgedehnt noch eine vollkommen unabhängige war, sondern die Größe seiner geistigen, übernatürlichen Vollkommenheit angedeutet wird, welche begreiflicherweise die Eifersucht der tartarischen und chinesischen Fürsten nicht erregen konnte. Um die Zeit, als die buddistischen Patriarchen ihren Sitz in Tibet nahmen, waren die benachbarten Gegenden der Tartarei voll von Christen. Nestorianer hatten dort Metropolen gegründet und ganze Völkerschaften bekehrt. Die Eroberungen des Dschingis riefen Fremde aus allen Ländern dorthin. Der heilige Ludwig und der Papst sendeten um dieselbe Zeit katholische Priester in jene Gegenden, welche kirchliche Ornamente, Altäre, Reliquien u. s. w. mit sich führten und die Ceremonien ihres Cultus in Gegenwart der tartarischen Prinzen celebrirten. Syrische, römische, schismatische Christen, Muselmänner und Götzendiener lebten damals untereinander am Hofe der mongolischen Kaiser, die sich im höchsten Grade tolerant erwiesen. Unter diesen Umständen wurde der neue Sitz der buddistischen Patriarchen in Tibet gegründet. Es ist nicht zu verwundern, wenn sie — bemüht die Pracht ihres Cultus zu erhöhen — einige liturgische Gebräuche, vielleicht selbst einige von den Einrichtungen des Occidents einführten, die ihnen die Abgesandten der Päpste angerühmt hatten. Seitdem die chinesischen Kaiser von der Mandschu-

Dynastie mit ihren Armeen in Tibet eindrangen, die festesten Positionen militärisch besetzten, und Militärcommandos beauftragt waren, den oft gestörten Frieden in der tibetanischen Hierarchie zu erhalten, ist das Haupt derselben völlig in dem Verhältniß eines Vasallen, obgleich das Collegium des Ritus ihm erlaubte, sich „den durch sich selbst lebenden Budda" zu nennen und die prachtvollsten Titel zu führen. Bei dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des letzten Großlama behaupteten die Tibetaner, dieser habe seine Seele einem in Tibet geborenen Kind hinterlassen. Die kaiserlichen Minister in Peking dagegen erklärten, versichert zu seyn, daß der Verstorbene bereits in der Person eines jungen Prinzen der kaiserlichen Familie wiedergeboren sey. Unstreitig haben sie dieß durchgesetzt, und man sieht also dadurch das Großpriesterthum von Tibet gänzlich der weltlichen Macht von China untergeordnet.

Wenn man übrigens den Zustand jener Gegenden betrachtet, so kann man nicht umhin zu erkennen, daß die buddistische Religion der Menschheit einen wesentlichen Dienst geleistet hat. Sie eigentlich ist es, welche die Sitten der tartarischen Nomaden friedlich gemacht hat; ihre Apostel wagten es zuerst, dem wilden Eroberer von Moral zu sprechen; ihr ist zu danken, daß sie Asien und Europa nicht mehr bedrohen. Zur Zeit des Dschingis waren die Völker von türkischer und mongolischer Abkunft, welche seine Gewalt eine Zeit lang vereinigt hatte, gleich wild. Die ersten hat der Islam, dem sie anhängig blieben, nicht verändert, im Gegentheil hat der Fanatismus einer intoleranten Religion ihre natürliche Neigung zu Raub und Mord nur erhöht. Die mongolischen Nationen, die nacheinander den lamaischen Cultus annahmen, haben ihre Sitten völlig verändert. Ebenso friedlich, als zuvor kriegerisch, sieht man bei ihnen außer ihren Heerden, die ihre Hauptbeschäftigung sind, Klöster, Bücher, ja Büchersammlungen; selbst Druckereien fanden sich unter ihnen. Freilich muß man die Hauptursache der Bezähmung der mongolischen Race in der entnervenden Wirkung suchen, welche diese von Indien aus verbreitete, contemplative, unspeculative, das unthätige Leben begünstigende Religion überall hin mit sich bringt.

Der Buddismus führt uns also jetzt nach Indien und damit in den Zusammenhang unserer Entwicklung zurück.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe mir ein letztes Wort über die indische Mythologie vorbehalten. Wenn bei jeder der früher behandelten Mythologien das, was ihre Stelle im Fortgange der allgemeinen Entwicklung bestimmt, leicht zu erkennen war, so ist dieß bei der indischen nicht in gleichem Maße der Fall. Sie scheint aus so disparaten Elementen zusammengesetzt, sie bietet, je nachdem man sie betrachtet, so ganz verschiedene Seiten dar, Zufälliges und Wesentliches ist in ihr dergestalt vermischt, daß eine Unterscheidung und gegenseitige Ausscheidung der verschiedenen Elemente — Kritik im höchsten Sinne — vor allem erforderlich ist, um das Ursprüngliche, Fundamentale in ihr zu erkennen und es aus dem Zufälligen und bloß Secundären herauszuheben. Aus diesem Grunde mußte ich hier auf kritische Erörterungen eingehen, deren ich bei den andern mythologischen Systemen leichter entbehren konnte. Jetzt aber, nachdem wir in vollständige materielle Kenntniß der verschiedenen Gestaltungen indischer Religionen gesetzt sind, kommt es darauf an, den alle jene auseinander gehenden Richtungen vermittelnden und vereinigenden Mittelpunkt auszusprechen. Wenn Sie nun die Art und Weise unseres bisherigen Fortschreitens sich zurückrufen, so werden Sie bemerken, daß unser Verfahren eine successive Zusammensetzung, eigentlich ein successives Aufbauen der Mythologie war. Erst war es nur Ein Princip, von dem das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde. Dieses erste Princip gab in der Folge einem zweiten Statt, das sich sofort gleichsam zum Herrn jenes ersten machte, es verwandelte und durch successive Ueber-

windung zur Exspiration brachte, wo es selbst zum Setzenden eines dritten wurde, das zum voraus bestimmt war als das eigentlich seyn Sollende, als dem gebührt zu seyn. Die ausschließliche Herrschaft des Einen Princips war in der Urreligion, dem Zabismus, dargestellt. Von da an bis zu dem Moment der zweiten Katabole, wo jenes erste Princip Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung wurde, also bis zu dem Moment, der im Allgemeinen durch Kybele bezeichnet ist, hatten wir bloß mit zwei Principien oder Potenzen zu thun. Die erste vollständige Mythologie, d. h. in der alle Elemente, alle drei Potenzen zusammenkommen, war die ägyptische. Von hier beginnt also eine neue Folge. Die jetzt noch sich folgenden Mythologien können nicht mehr wie die früheren durch die Elemente sich unterscheiden. Hier steht nicht mehr die vollständigere der unvollständigen, sondern der vollständigen steht die vollständige gegenüber. Die eine kann der anderen nicht mehr zur Ergänzung gereichen, und dennoch muß auch zwischen diesen Mythologien, es muß also z. B. zwischen den uns nun schon bekannten — der ägyptischen und der indischen — ein Verhältniß der Succession stattfinden. Worauf wird nun hier das Successive beruhen, oder welches Princip der Succession ist hier anzunehmen? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder dieser vollständigen Mythologien die Allheit der Potenzen erreicht ist, dennoch diese Allheit selbst wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem sie unter dem Exponenten des ersten Princips oder der Obermacht des zweiten, oder unter der Vorherrschaft des dritten gesetzt ist. Dieß gäbe denn drei verschiedene Gestalten oder Erscheinungen der vollständigen Mythologie, und gerade drei bieten sich auch allein noch dar, die ägyptische, die indische, die hellenische, inwiefern wir die etruskische, altitalische und römische Mythologie doch nur als parallele Formationen der hellenischen ansehen dürfen. Nun haben wir die ägyptische bereits erkannt als den Todeskampf des realen Princips. Aber eben dieser setzt voraus, daß das reale Princip noch immer mächtig ist, noch immer eine gewisse Spannung gegen die höhere Potenz behauptet. Dieß ist also der Grundbegriff. Das fortdauernde Widerstreben des — obwohl allmählich erliegenden — Typhon ist der Grundton der ägyptischen

Mythologie; denn daß sie in sich selbst alsdann fortschreitet bis zum wirklichen Erliegen desselben, ist natürlich: aber ihr Anfang, also das Bestimmende der ägyptischen Mythologie ist die noch immer fortdauernde, wenn auch gleich schon mit dem Tod ringende Macht des realen Princips. Hier muß ich nun eine für die Klarheit der letzten Entwicklung nothwendige Bemerkung einschalten. Erinnern Sie sich, daß jenes erste oder reale Princip das Prius der ganzen Natur, also der eigentlichen materiellen Welt ist. Solange nun der Widerstand desselben und damit die Spannung fortdauert — in dieser Spannung kann sich auch die über den drei Potenzen stehende Einheit derselben nicht als eine von ihm freie, immaterielle, sondern auch nur als eine mit ihnen verwachsene darstellen, welche nur die Erscheinung des Concreten, des Körperlichen hervorbringen kann. In der ägyptischen Mythologie ist daher noch alles körperlich; selbst die Götter, die dem Bewußtseyn in jenem Kampf entstehen, sie erscheinen in Thiergestalten verhüllt. Deßwegen hat auch in anderer Beziehung das Körperliche der Aegypter so sehr Bedeutung und Wichtigkeit. Nicht bloß menschlichen, selbst thierischen Leichnamen sucht der Aegypter eine ewige Dauer zu sichern, wie die zahlreichen, bis auf den heutigen Tag erhaltenen Mumien heiliger Thiere beweisen.

Was kann nun aber auf dieses Festhalten an dem realen Gott folgen — als dessen gänzliches Aufgeben? An ihm, dem noch widerstrebenden realen Princip, hatten die Potenzen ihren gemeinschaftlichen Beziehungspunkt, der sie festhielt. Ist dieser aufgegeben, verschwindet er, wie in Brama, der zur völligen Vergangenheit geworden ist, so bleibt die zweite Potenz, Schiwa, allein zurück als Zerstörer der Einheit, und diesem ist auch das gemeine Bewußtseyn ganz hingegeben. Das höhere Bewußtseyn aber kann das zerstörende Princip nicht fortdauernd lieben, an dem es nicht haften kann; es schreitet also unmuthig fort zu der dritten, so daß es keine Ruhe findet als in der für sich gesetzten dritten, der an sich geistigen, in Wischnu. Weil aber dieser seine Voraussetzungen im Bewußtseyn verloren hat, kann er sich auch in dieser reinen Geistigkeit nicht behaupten und lenkt von dieser Höhe unwillkürlich ins Materielle wieder um, doch so, daß dieses Materielle gleich nur als ein

angenommenes und zwar als ein freiwillig angenommenes erscheint: daher die Incarnationen des Wischnu, die Krischnalehre, die als etwas völlig von seinem Fundament, von dem einst zu Grund Liegenden Losgerissenes, als eine völlig neue Religion erscheint, die mit den ersten mythologischen Grundlagen eigentlich nichts mehr zu thun hat. Wir können den Zustand des Bewußtseyns in diesem Moment füglich mit dem Zustand einer menschlichen Seele vergleichen, die, nachdem das Traumbild dieses materiellen Daseyns ihm zerflossen ist, die höhere immaterielle Einheit nicht erreichen kann, und daher nach der materiellen oder physischen sich zurücksehnt. Es ist ein uralter Glaube, daß in der vom Leib abgeschiedenen Seele noch ein Moment, ein Streben der Materialisirung zurückbleibe, wie in dem unvollkommen vergeistigten Wein, der bekanntlich, wenn die Rebe wieder blüht, unruhig wird und sich schwer macht, was eben das wieder in ihm hervortretende Moment der Materialisirung andeutet. Etwas Unheimliches, Geisterhaftes der Art ist im ganzen indischen Wesen und auch in den indischen Göttern. Das Materielle der Mythologie verschwindet dem indischen Bewußtseyn, wie der Indier selbst mehr S e e l e als Leib ist. Denn Seele nennen wir das, was die materielle Einheit allein überdauert. Der Indier ist vorzugsweise Seele, der Leib verschwindet nicht nur in seiner moralischen Schätzung, sondern sogar seine natürliche Anhänglichkeit an denselben ist eine weit geringere. Niemand nimmt oder empfängt mit solcher Leichtigkeit den Tod als der Indier. Unzählige suchen und finden jährlich in den Fluthen des heiligen Ganges ein freiwilliges Grab. Wie ihrer Mythologie der eigentliche Todeskampf fremd ist, so ist besonders auch die physische Leichtigkeit des Todes bei den Indiern bemerkenswerth. Der Indier, wie von vielen beobachtet ist, stirbt ohne jene Verzuckungen oder andere heftige Bewegungen, die bei anderen Völkern den Tod schrecklich machen; sein Sterben ist wirklich ein bloßes Ausgehen oder Erlöschen. Schon in dem körperlichen Aussehen des Indiers zeigt sich die leichte Trennbarkeit — die Flucht der Potenzen, deren Zusammenwirken das materielle Leben erhält; sie sind im beständigen Begriff sich zu trennen. Wenn der Mongole schon durch die Conformation seines Schädels und

seines ganzen Körpers ein tief ins Körperliche versunkenes, mit allen Wurzeln ins Materielle eingewachsenes Bewußtseyn anzeigt, so deutet das Physiognomische des Indiers auf das Uebergewicht der Seele. Die Seele, d. h. das, was nach der Aufhebung der materiellen Einheit allein übrig bleibt — das nach dem Tode Bleibende, Fortdauernde wird in allen Sprachen Seele genannt —, diese tritt hier gleichsam schon an die Oberfläche; der Körper ist wirklich nur noch eine Erscheinung und schwebt nur wie ein Traum im Bewußtseyn des Indiers.

Was der Indier in seiner Philosophie annimmt, daß die Sinnenwelt eine Illusion, ein vorübergehendes Phänomen sey, das drückt sich an ihm selbst, in seiner äußeren, physischen Erscheinung aus. Der Körper ist ihm wie nichts, nur ein völlig geschmeidiges Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ins Unglaubliche gehen die Künste der indischen Gaukler. Wo immer in einem indischen Bildwerk oder in einem Werk indischer Poesie für uns etwas Bezauberndes und Rührendes liegt, stets wird man finden, daß es der Ausdruck der Seele, das Seelenvolle ist, was uns ergreift. Immer freilich ist mit diesem Ausdruck etwas Unheimliches verknüpft, jenes Gefühl, das eine Schönheit einflößt, die, gleichsam bis zur bloßen Erscheinung geläutert, nur eine Flamme zu seyn scheint, die von jedem Hauche beweglich nur zu erlöschen braucht. Mit welchem Entzücken, mit welcher allgemeinen Anerkennung ihrer bezaubernden Lieblichkeit ist die Dichtung des Kalidas, die berühmte Sakontala, in ganz Europa aufgenommen worden! Erforscht man, was diesem Eindruck zu Grunde liegt, so ist es eben dieses Uebergewicht der Seele, diese außerordentliche Sensibilität einer ihre Hülle gleichsam durchbrechenden, ja sie gleichsam unsichtbar machenden Seele, die sich in der krankhaften Schwärmerei dieses Gedichts offenbart. Auch Goethe hat Sakontala verherrlicht durch das bekannte Epigramm:

> Willt du die Blüthe des frühern, die Früchte des späteren Jahres,
>   Willt du, was reizt und erquickt, willt du was sättigt und nährt,
> Willt du die Erde, den Himmel mit Einem Namen begreifen,
>   Nenn' ich Sakontala dir, und so ist alles gesagt.

So schön diese Zeilen sind, erlaube ich mir zu gestehen, daß ich das

eigentlich Bezeichnende darin vermisse. Ich möchte sagen: Sakontala sey eines jener wenigen Werke, von denen man sagen könne, die Seele habe sie allein und ohne alles Zuthun des Menschen vollendet.

Von jenem Schmerz über das Zergehen und den Verlust der materiellen Einheit wendet sich das indische Bewußtseyn in seinen edleren Organen unmittelbar jenem Bestreben zu, durch absolute Beschaulichkeit und Verinnigung, die sie Yoga nennen, zur völligen Befreiung (mokschah genannt) zu gelangen, zum Erlöschen in Gott, was darum keineswegs als eine substantielle Absorbtion und Vernichtung des menschlichen Wesens auch der Potenz nach zu denken ist (der Mensch gibt nur diese Potenz, dieses Können, das er als solches bewahrt und nicht, wie der welcher alles was er kann auch für erlaubt hält, sündlich verschwendet und vergeudet hat, Gott zurück): also nicht als Vernichtung ist dieser Zustand der gänzlichen Vereinigung zu betrachten, wenn er auch etwa mit dem Schlaf verglichen wird. Denn der Schlaf ist ja auch keine Vernichtung, und wer kann doch eigentlich wissen, welcher Genüsse die Seele im Schlaf fähig ist, aus welcher Quelle jener Balsam strömt, mit dem ein gesunder Schlaf auch den Geist erquickt. Denn daß wir uns jener Genüsse nicht erinnern, kann nicht die Abwesenheit derselben erweisen, sondern nur, daß sie keiner Uebertragung in den wachenden Zustand durch Erinnerung fähig sind, wie die Vorgänge des magnetischen Schlafs.

Die Erfahrung, die das indische Bewußtseyn von der Vergänglichkeit des Materiellen macht, wendet es nothwendiger Weise von diesem ab. Das Materielle verschwindet, so zu sagen, in der Aestimation des Indiers. Dem Aegypter ist auch der entseelte menschliche Leichnam noch heilig, der Indier sucht denselben so schnell als möglich, durch das verzehrendste Element, zu zerstören und in die Elemente wieder aufzulösen. Von allen Sterblichen zuerst, sagt Herodotos, haben die Aegyptier gelehrt, daß der im Tode übrig bleibende Theil des Menschen durch neue Geburt in die materielle Welt zurückkehre. Dieß ist angemessen dem Standpunkt des ägyptischen Bewußtseyns. Der Aegypter, scheint es, nimmt die unerläßliche Nothwendigkeit jenes Kreislaufs, vermöge dessen

die Seele nach dem Tode des Körpers die ganze Natur durchwandern muß, mit vollkommener Resignation auf. Es ist die einzige Art, wie der Volksglaube sich denken kann, daß die Seele fortdaure. Denn die Lehre, daß die Abgeschiedenen selig bei dem Osiris leben, war erst die Lehre eines weiter entwickelten Bewußtseyns, nicht mythologische, sondern priesterliche Doktrin. Der Indier dagegen betrachtet die Seelenwanderung — die Rückkehr in die materielle Welt — als ein Unglück, doch als ein überwindliches, allerdings nicht durch sogenannte verdienstliche Werke oder bloß äußerliche religiöse Handlungen überwindliches, wohl aber glaubt er es abwendbar dadurch, daß das menschliche Wesen hier schon die Einheit in Gott sucht und erworben hat, und der äußeren Welt der zertrennten und durch ihre Spannung die materielle Erscheinung hervorbringenden Potenzen zuvor gestorben ist. Ein wahrhaft ewiges Heil, ein Ort des dauernden Bleibens, kann nach indischer Lehre nur durch völlige Sinnen- und Weltbesiegung, durch Verzichtleistung auf jede andere Belohnung, als die, der Gottheit zu gefallen, sich ihr zu nähern und sich endlich mit ihr zu vereinigen, erworben werden. Wer mit Gott wahrhaft vereint ist, lehren die Vedas, kommt nicht wieder. Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, sagt Krischna in einer von F. Schlegel übersetzten Stelle der Bhagwadgita,

> Es kehrt nicht zur Sterblichkeit, die vergänglich, der Leiden Haus,
> Wer mich erreichte noch zurück, hoch am Ziele der Vollkommenheit.
> Wiederkehrender Art sind aus Brama die Welten all.

(Der bloße Brama ist nur der Urheber der Welt der Erscheinungen, das Princip der materiellen Welt, in der Seelenwanderung stattfindet)

> Wer mich erreicht, ist der fernern Geburt befreit.

Der indische Moment ist der Moment des Zergehens des Materiellen der Mythologie, die in dem griechischen Bewußtseyn gleichsam ihre Wiedererstehung, ihre Palingenesie feiert. Aegyptische, indische, griechische Mythologie verhalten sich zueinander, wie Leib, Seele, Geist. Die ägyptischen Götter sind leibliche, körperliche, die indischen sind geisterhafte, gespenstige Wesen (Uebergang in eine höhere Welt), die griechischen als dritter Moment sind geistig-leibliche Wesen; sie sind leiblich,

aber zugleich geistig verklärt: wie nach der christlichen Vorstellung die Leiber der Auferstehung σώματα πνευματικά.

Hat der Naturproceß (und im mythologischen Proceß wiederholt sich nur der allgemeine Naturproceß), hat dieser einmal den Menschen erreicht, so sind nur noch die drei Momente möglich: 1) der Mensch in seiner leiblichen Erscheinung — dieser (der leiblichen Erscheinung) ist das Bewußtseyn in der ägyptischen Mythologie noch ganz hingegeben, daher jenes religiöse Streben nach Erhaltung, selbst des entseelten Leibs —; 2) der Mensch im Zustand der Seele — der immateriellen Einheit, wenn die materielle zergangen ist —. Hier tritt der Gegensatz von Seligkeit und Unseligkeit ein, je nachdem der Mensch im Zustand der Seele Ruhe zu finden vermag, oder in die materielle Welt zurückverlangt. Der dritte mögliche Moment ist, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf diese Art ein erst ewig bleibender und vollendeter Zustand erreicht wird. Unter den drei Mythologien ist die indische Mythologie insofern die vorzugsweise unselige, als sie in einem mittleren und insofern unentschiedenen Zustand ist. Nehmen wir dazu den im indischen Wesen seit alter Zeit liegenden Samen einer andern, der Mythologie ebenfalls auf gewisse Weise entgegengesetzten, aber zugleich relativ materielleren Religion, der buddistischen, so begreifen wir, wie diese in der Stille lange Zeit in Indien gehegt, dennoch von der zarten, vom Materiellen abgewendeten Sinnesart Indiens mit Erschrecken, ja mit einer Art von Wuth zurück und ausgestoßen werden mußte, sobald sie sich zum selbständigen Gewächs zu entfalten anfing und das seelenvolle indische Wesen zu verdrängen drohte. Indeß wie tief der Buddismus im indischen Wesen gelegen, möchte daraus abzunehmen seyn, daß selbst nach dessen gewaltsamer Vertreibung aus seinem Heimathland noch immer zahlreiche Indier zu der vertriebenen Lehre sich hingezogen fühlen. Ein eigner Anblick muß es seyn, an den steilen, fast unerklimmbaren Anhöhen Tibets Pilgrime aus Benares, der Braminenstadt, vermischt mit Pilgrimen aus Ceylon (dem Buddistenland) zu sehen, wie sie die Berge Tibets ersteigen, um in der sichtbaren Gegenwart desselben Gottes, den ihre Voreltern aus ihrem Vaterlande

vertrieben haben, Vergebung der Sünden, das Heil ihrer Seelen und einigen Trost ihres mühseligen und zerstörten Lebens zu finden.

Was den Indier in Religion und Philosophie wie in bildender Kunst und Poesie auszeichnet, ist die Seele. Was ihm fehlt, und was einen großen Theil der Mängel seines Wesens — möge es nun von der theoretischen oder von der praktischen Seite betrachtet werden — erklärt: was ihm fehlt, ist der Geist der Griechen. — Die griechische Mythologie erweist sich schon dadurch unter den letzten und vollständigen Mythologien als dem dritten Moment entsprechend, daß sie das erste Moment, das ägyptische, wieder aufnimmt, d. h. daß sie den realen Gott nicht wie das indische Bewußtseyn aufgibt, sondern im Auseinandergehen festhält.

Ehe ich darauf weiter eingehe, will ich nur zur Beseitigung möglichen Mißverstandes bemerken, daß die Folge, in welche wir ägyptische, indische und hellenische Mythologie setzen, nicht etwa so zu verstehen ist, als wäre die erste in die zweite, die zweite in die dritte übergegangen. Die hellenische mußte gleich als hellenische anfangen; sie ist in ihrer Art so ursprünglich als die ägyptische und die indische, obgleich sie durch Festhalten am realen Princip, das der indischen ganz verloren geht, wieder zur ägyptischen zurückbiegt. Aber eben dadurch bewährt sie sich als dritte in der Folge; denn der dritte Begriff ist immer Rückkehr zum ersten oder nimmt diesen wieder auf. Dieß läßt sich selbst an den gemeinen Kategorien nachweisen, z. B. Einheit, Vielheit, Allheit. In der Allheit macht sich die Vielheit wieder zur Einheit — oder, um auf unsere früheren Begriffe zurückzusehen, so war die Folge diese: a) das Unbegrenzte, der Bestimmung Bedürftige, b) das Begrenzende oder Bestimmende, in dem nichts Unbestimmtes, d. h. keine Potenz ist, das eben, um das Bestimmende zu seyn, reiner Actus seyn muß. Aber das Dritte ist das sich selbst Bestimmende, das also zugleich das der Bestimmung Bedürftige in sich schließt. Oder in einem anderen Ausdruck ist die Folge diese: a) reines Seynkönnen, b) reines Seyn, c) als Seyn gesetztes Seynkönnen. Das Dritte ist nicht das Erste, aber es ist wieder was das Erste. So ist die ägyptische Mythologie in Bezug auf die

indische noch Einheit, die indische in Bezug auf die ägyptische völliges Auseinandergehen, die griechische ist die im Auseinandergehen sich wiederherstellende, eben darum nun als solche gesetzte, besonnene, geistige Einheit. In der griechischen Mythologie ist ein Rückgang zum Materiellen, aber so, wie das christliche Dogma von dem seligen oder unseligen Zustand der immateriellen Existenz nach dem Tode ins Materielle zurückgeht, indem sie eine geistige Palingenesie oder Wiederauferstehung des Materiellen behauptet. Die griechische Mythologie setzt aber die Momente, deren Einheit sie ist, in sich selbst, nicht außer sich, historisch, voraus. Hieraus folgt, daß wir auch mit der griechischen Mythologie wieder von vorn anfangen, d. h. auf jene allgemeine Vergangenheit zurückgehen müssen, die ihr mit der ägyptischen und indischen gemein ist. Dieser Moment ist der, den wir in der allgemeinen Entwicklung schon durch den Begriff des Kronos bezeichnet haben, wo indeß bemerkt wurde, daß Kronos hier noch nicht den speciell griechischen Gott bedeute, sondern nur der von uns gewählte allgemeine Name für den noch immer unüberwundenen, aufrechtstehenden realen Gott sey.

Auf Kronos müssen wir in der griechischen Mythologie zurückgehen; denn Kybele, die wir als Urania in der höheren Potenz, als Uebergang von Kronos zur letzten Entfaltung in unserer allgemeinen Entwicklung dazwischen gestellt, Kybele als diese besondere Gestalt ist nicht ursprünglich hellenisch, sondern später, erst nach Hesiodos, in die griechische Mythologie eingeschaltet oder aufgenommen worden. Indem wir nun mit der griechischen Mythologie wieder bis auf den Kronos zurückgehen, so ist auch hier das erstemal von dem hellenischen Kronos als solchen die Rede; hier kommen zuerst die besonderen Bestimmungen in Betracht, unter denen dieser übrigens allgemeine Gott in der griechischen Göttergeschichte vorkommt.

In dieser also erzeugt Kronos mit Rheia (Rhea) — am wahrscheinlichsten abzuleiten von *ῥέειν, ῥεῖν*, fluere, movere — Rhea ist das in Kronos schon beweglich zu werden anfangende Bewußtseyn — mit dieser also erzeugt er die drei Söhne, Aides, Poseidaon, Zeus. Allein er vergönnt diesen Söhnen nicht sogleich ans Licht zu treten, und

verschlingt sie immer wieder, oder hält sie in sich verschlungen. Doch davon nachher. Denn vor allem kommt es darauf an, die Natur oder den Begriff jeder dieser drei Persönlichkeiten zu bestimmen. Wegen Aides nun haben wir wohl keinen Widerspruch zu besorgen, wenn wir sagen, er sey der Kronos im Kronos, die rein negative Seite des Kronos, das schlechterdings sich Versagende, jeder Ueberwindung, also auch jeder Bewegung, jedem Fortgang sich Widersetzende im Kronos.

Agamemnon im neunten Buch der Ilias [1] sagt in Bezug auf den zürnenden Achilles:

Zähm' er sich! Aides ist unbeugsam und unversöhnlich,
Aber den Sterblichen auch der Verhaßteste unter den Göttern:

ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος. Das erste Wort: beim Scholiasten = ἀγοήτευτος, nicht zu beschwören, nicht mit Worten zu begütigen — sowie nicht mit Gewalt (ἀδάμαστος). Dieß geht auf das Unerbittliche des Hades im Hinwegraffen der Sterblichen. Aber dieser Begriff der Strenge haftet an ihm von seinem Ursprung her, wie er daher auch schon in der Theogonie des Hesiodos gleich das Prädicat des Unbarmherzigen (νηλεὲς ἦτορ ἔχων) erhält. Zum Gott der Unterwelt wird er aber erst; denn man könnte den Namen Aides, welcher wörtlich den Unsichtbaren bedeutet, zwar auch davon erklären, daß er den Aufschluß verweigert, central, unsichtbar bleiben, nicht peripherisch, nicht gegen den höheren Gott äußerlich werden will; allein alle Götter der Theogonie werden schon gleich bei der ersten Erscheinung nach dem benannt, wozu sie sich in der Folge oder am Ende bestimmen. Nun ist es aber eben dem Kronos bestimmt, aus dem Realen wieder in das Innere, ins Verborgene zurückzutreten. So heißt denn also eben das Negative im Kronos, d. h. das, dem bestimmt ist, in der Folge überwunden, in die Verborgenheit und ins Unsichtbare (τὸ ἄειδες) zurückgesetzt zu werden, dieses heißt schon jetzt Aides; es wird ja auch sogleich beigefügt, daß er zur wirklichen Geburt nicht komme, d. h. daß diese Persönlichkeit in der That noch nicht als Aides gesetzt werde. Er heißt Aides als der unsichtbar seyn wird, nicht als der es schon ist, und eben weil er es noch

[1] v. 158. 159.

nicht ist, heißt er auch der Unbarmherzige; denn als der wirklich Aides gewordene, der also dem Höheren Raum gegeben, ist er vielmehr, wie wir in der Folge sehen werden, der gute, der freundliche, weitherzige Gott. Bis jetzt also ist der, welcher in der Folge der Unsichtbare, der Verborgene seyn wird, noch gegenwärtig, er besteht und behauptet sich noch als realer Gott. Er ist, was in der ägyptischen Mythologie Typhon ist, den die Griechen ja oft genug auch Hades nennen.

Solang dieser Gott noch wirkend, gegenwärtig, nicht als Aides (oder zusammengezogen Hades) gesetzt ist, so lange versagt er sich der Umwendung ins Geistige, und demnach zunächst der Materialisirung; denn um ins Geistige umgewendet zu werden, muß er vorerst dem höheren Gott zur Materie werden. Noch also — solange er nicht als Aides gesetzt ist — läßt er sich nicht als Materie des höheren Gottes behandeln. Dagegen ist nun Poseidaon, oder zusammengezogen Poseidon, ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz schon zur Materie geworden, sich ihr materialisirt hat. Sie sehen, wie allmählich an dem realen Gott selbst die Wirkungen der drei formellen Potenzen hervortreten, wodurch eben die materielle Göttervielheit entsteht. An dem realen Gott, d. h. an Kronos, ist Aides eben der Kronos als solcher, Poseidon ist die an ihm durch die zweite Potenz gesetzte Bestimmung oder Geneigtheit sich zu materialisiren. Es wäre unnöthig, wenn man sich wegen dieser Erklärung des Poseidon auf eine von manchen versuchte Etymologie des Namens aus dem Syrischen berufen wollte, wornach Poseidon der Weite oder soviel wie expansus bedeuten würde. Eine hellenische Etymologie ist in der That bis jetzt nicht ausgemittelt. Sicherer indeß könnte man sich auf jenes Attribut des Poseidon berufen, das schon Homer ihm beilegt, *εὐρυσθενής*, der weit, mit großer Macht sich Ausbreitende. Von der bildenden Kunst wird er stets mit weiter, breiter Brust vorgestellt. Das gleiche Prädicat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der Expansion, der Materialisirung. Allein das ganze Wesen, die ganze Natur des Gottes spricht für unsere Ansicht. Poseidons Wesen ist das blinde, seiner

selbst nicht mächtige Wollen und Auseinanderfahren. Denn er ist schon von dem höheren Gott getrieben, ohne doch in sich selbst gekehrt zu seyn. Daß er als Gott des feuchten Elements vorgestellt wird, beruht darauf, daß das Wasser überhaupt der erste materielle Ausdruck jener Wollust der Natur ist, die sie empfindet, indem sie Natur wird, indem sie aus der ursprünglichen Spannung heraustritt, die Strenge in ihr nachläßt, die Starrheit sich erweicht. Schon jene erste Katabole, die durch Urania bezeichnet ist, war von der Erscheinung des Wassers begleitet; in den syrischen Religionen wurde jene erste Natur, diese älteste Naturgottheit ausdrücklich als Wasser-, als Fischgöttin verehrt; in Babylon taucht jeden Morgen der Fischgott Oannes aus dem Meere auf, um bürgerliche Sitte, Gesetz und Wissenschaft (nach dem ersten, noch wilden nomadischen Zustand) zu lehren. Poseidon ist im Materiellen, was Dionysos im Formellen oder als Ursache ist. Dionysos heißt aber Herr der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*) [1]. Ebenso ist der ägyptische Osiris die das Feuchte verursachende Potenz (*ἡ ὑγροποιὸς ἀρχὴ καὶ δύναμις*) [2] und eben dadurch Ursache aller Erzeugung, und darum muß die dem Dionysos im Materiellen entsprechende Gottheit Poseidon seyn. Doch ist damit nur Eine Seite des Poseidon erklärt, denn Poseidon ist nicht der Gott des feuchten Elements überhaupt, sondern des wilden Meers. Das Feuchte, Flüssige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionysos; aber das Wilde, Bittre, Salzige ist das Kronische in ihm, denn er ist nur der erweichte, gleichsam flüssig gewordene Kronos, dessen Unmuth und bittre Empfindung beim Gefühl der Ueberwindung sich dem Meere mittheilt, weßhalb denn, unstreitig in gewissen Mysterienlehren, wie Plutarch anführt, das Meer die Thräne des Kronos (*Κρόνου δάκρυον*) genannt wurde [3], unendlich tiefsinniger, als eine flache Physik, die alles in der Natur als ein bloß

[1] Plut. de Isid. et Osir. c. 34 und 35.

[2] ibid. c. 33.

[3] ibid. c. 32, wo es Plutarch als Spruch der Pythagoreer anführt. Ebendaselbst sagt er von den ägyptischen Priestern, daß sie das Meer verabscheuen und das Salz, welches sie Schaum des Typhon nennen.

Aeußerliches ansieht, oder eine geistesarme Philosophie sich vorstellt, welche in der Natur keine innern Vorgänge, sondern nur die leere Aufeinanderfolge von Begriffen zu vernehmen vermag. Alle Qualität in der Natur hat nur Bedeutung, inwiefern sie selbst ursprünglich Empfindung ist. Die Qualitäten der Dinge lassen sich nicht mechanisch, äußerlich, sie lassen sich nur aus ursprünglichen Eindrücken erklären, die das Wesen der Natur selbst in der Schöpfung erhielt. Wer kann sich denken, daß der Schwefel, der stinkende Dunst der Schwaden und der flüchtigen Metalle, oder die unerklärbare Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen, chemischen Mischung sey? Sind jene Substanzen nicht offenbar Kinder des Schreckens, der Angst, des Unmuths, der Verzweiflung? Doch ich kehre zu Poseidon zurück. Das Unlustige, Unmuthige seines Wesens, das sich bei Poseidon selbst noch in der Ilias durchgängig zeigt, ist nur gleichsam der Nachgeschmack von jenem ursprünglichen Unmuth, den der sich überwunden fühlende Kronos empfindet. Aber weder dem Aides noch dem Poiseidon wird verstattet, für sich zu existiren, sondern erst zugleich mit dem Dritten und als untergeordnete Momente desselben. Dieses Dritte ist auch Kronos, aber der von seinem eignen Negativen, wie von der Wirkung der entgegengesetzten Potenz jetzt gleicherweise befreite Gott, der völlig seiner selbst mächtiger, ruhiger, über alles herrschender Verstand ist. Denn dieser wird vorzugsweise in Zeus gedacht, wie daraus erhellt, daß in der Ilias das beständige Beiwort des Zeus μητίετα ist, und wenn ein Mann aufs Höchste gelobt werden soll, von ihm gesagt wird, er sey Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, dem Zeus an Verstand gleich; ich erinnere noch außerdem an den königlichen Verstand (νοῦς βασιλικός), den Platon dem Zeus ganz besonders beilegt.

Also die unmittelbare Vergangenheit der griechischen Mythologie ist Kronos; aber an diesem selbst treten als Momente hervor a) das eigentlich Kronische, das Negative, dem Geistigen Widerstrebende seines Wesens, b) das dem höheren Gott Zugängliche, sich ihm als Materie Hingebende seines Wesens, c) das durch den höheren Gott nun schon in sich gekehrte, also seiner selbst vollkommen mächtige Wesen des realen Gottes. Indem das griechische Bewußtseyn sich nicht eher ent-schließt

oder aufschließt, als in der Totalität dieser Momente, treten an die Stelle des Kronos die Götter 1) Aides, der schon seinem Begriff nach Vergangenheit ist, 2) Poseidon, der aber insofern, als er erst mit Zeus, d. h. dem völlig überwundenen Kronos, hervortritt, nicht mehr der absolute, sondern schon der dem besonnenen Gott untergeordnete Poseidon ist, und nicht mehr als der erscheint, der er gewesen seyn würde, wenn ihm für sich hervorzutreten verstattet worden wäre. Er erscheint im mythologischen Bewußtseyn nur als Sohn des schon überwundenen, zum Aides gewordenen Kronos, d. h. inwiefern auch das Höhere (Zeus) schon gesetzt ist, also er erscheint nur als Uebergangsmoment, was er seiner Natur nach ist. Es läßt sich nachweisen, daß auch das hellenische Bewußtseyn poseidonischen Anwandlungen ausgesetzt war, und die mysteriöse Mythologie bewahrt selbst Erinnerungen daran; sie spricht von gewissen Zumuthungen, die Poseidon der Demeter, d. h., wie wir in der Folge hören werden, dem mythologischen Bewußtseyn gemacht, die aber diese zürnend zurückgewiesen — so sind unstreitig jene wunderbaren Sagen zu erklären, die uns Pausanias im Buch über Arkadien berichtet und auf die wir uns hier nicht weiter einlassen können. In jener Zeit der kronischen Unentschiedenheit, da noch keiner dieser Götter das Licht erblickt, ist Demeter als Gattin des Poseidon dargestellt, aber sie weigert sich ihm sich hinzugeben, und erscheint später, wie wir in der Folge sehen werden, in ganz andern Verhältnissen. Auch dadurch erscheint Poseidon unter Zeus Herrschaft als ein bloßer Moment der Vergangenheit, daß er in die Göttergeschichte nicht weiter eingreift. Hesiodos gibt ihm nur einen einzigen Sohn, den Triton, von welchem man fast zweifelhaft seyn könnte, ob er für einen Gott zu halten sey, wenn ihn nicht Hesiodos ausdrücklich einen gewaltigen Gott (δεινὸς ϑεός) nennte; denn in Poseidon selbst, wie in diesem und seinen andern mit sterblichen Müttern erzeugten, also halbgöttlichen Söhnen ist noch das Wilde der Kronosnatur zu erkennen. Aber auch dieser Gott Triton ist nur ein Gott der vergangenen Zeit, der unter den eigentlichen Zeusgöttern niemals erscheint — ausdrücklich sagt Hesiodos, daß er stets bei der Mutter Amphitrite und dem königlichen Vater in den

goldnen Gemächern im Grunde des Meeres wohne. Unter den drei Göttern ist also Zeus der einzige gegenwärtige, d. h. der einzige stehenbleibende, während Aides und Poseidon bloße Momente der Vergangenheit sind. Aber das griechische Bewußtseyn hat alle Momente treu bewahrt, ohne sich einem derselben ausschließlich hinzugeben. Die drei Götter sind nur der auseinander gegangene Kronos, sowie Kronos nur der Gott, der statt ihrer war. Nur die drei sind dem ganzen Kronos gleich: nicht Aides, denn er kann nur Aides werden, inwiefern er sich als Zeus setzt; nicht Zeus allein, denn nur durch das Aides-Werden, d. h. nur indem er das Negative von sich als Vergangenheit setzt und bewahrt, und ebenso das blinde Hingeben an den höheren Gott, das Poseidonische in sich zur Vergangenheit macht, setzt sich Kronos selbst als Zeus. Zeus ist nicht der Sohn des absoluten, sondern nur des zugleich Aides gewordenen Kronos. Eigentlich ist es nur Ein Gott, der nach unten Aides, in der Mitte Poseidon, nach oben Zeus ist. Zeus ist nur die der Gegenwart zugekehrte Seite des Aides, Aides nur die der Vergangenheit zugekehrte Seite des Zeus, daher er auch selbst Zeus, nur der unterirdische Zeus — Jupiter Stygius — heißt. Obgleich also Zeus der höchste, kann er sich doch von den andern nicht trennen. Er ist nur, inwiefern auch Aides ist, d. h. inwiefern das Negative des Kronos überwunden. Zeus ist nicht etwa der Ueberwinder des Kronos in dem Sinne, wie Dionysos der Ueberwinder des materialen Gottes ist, er ist nicht der, durch welchen, sondern in welchem Kronos überwunden, d. h. zugleich zu Aides geworden ist. Aus diesem Grunde entstehen sie doch eigentlich nur zugleich. Zwar wird ein Unterschied des Alters gemacht, und Zeus heißt in Bezug auf Poseidon und Aides der ältere, aber nur insofern, als er doch beiden erst zum Licht, zum geschiedenen, besonderen Daseyn verholfen hat; obgleich in der Theogonie das jüngste der Kronoskinder, ist er doch bei Homer darum der älteste, weil er der erste aus der Verschlungenheit entkommt, in welcher Kronos die andern erhält, d. h. weil erst mit ihm Kronos in dieser Dreiheit auseinander tritt; darum heißt er „eher gezeugt und höherer Weisheit“[1].

[1] Theog. v. 478, vgl. Iliad. 13, 355.

Weil die drei Kronossöhne sich alle gegenseitig voraussetzen, denn Kronos ist nur Aides, inwiefern zugleich Zeus, und er ist nur Zeus, inwiefern zugleich Aides — weil alle drei Momente im griechischen Bewußtseyn gleiches Gewicht haben: so konnte zwischen den drei Göttern keine zeitliche, sondern nur eine räumliche Unterscheidung eintreten. Jeder der Götter erhält eine eigne Region, die er beherrscht. Aides erhält zur Behausung das leere Dunkel (ζόφον ἠερόεντα), die Unterwelt, die Tiefe, vor der selbst graut den Göttern; denn könnte sich diese wieder erheben, so würden sie alle wieder vernichtet und verzehrt, ihr Daseyn beruht nur auf dem Unsichtbargeworden- oder Untergegangenseyn dessen, was jetzt nur noch in der Tiefe ist. Ihr Graun vor diesem Verborgenen ist gleich dem Erschrecken der ägyptischen Götter beim Wiederanblick des Typhon. Poseidon aber erhält zum Antheil das graue Meer, das Tiefste von allem Oberirdischen, und sein wildes Herz sträubt sich, Zeus Willen ebenso unbedingt zu gehorchen wie die von Zeus erst erzeugten Söhne und Töchter, da Er vielmehr auf gleicher Linie mit ihm steht, gleicher Herkunft mit ihm sich rühmt; dennoch gibt er wohlgemeintem Zureden nach, und fügt sich in die Unterordnung, welche übrigens die Gleichzeitigkeit nicht aufhebt. Ganz deutlich ist dieses Verhältniß in dem fünfzehnten Buch der Ilias, in der Stelle, wo Iris, Zeus Botin, ihm folgende Botschaft bringt:

Ausruhn heißt er dich jetzo von Kampf und Waffenentscheidung,
Und hingehn in die Schaar der Unsterblichen, oder zur Meerflut.
Wenn du nicht das Gebot ihm beschleunigest, sondern verachtest,
Selber droht er sodann, zu schrecklichem Kampfe gerüstet,
Wider dich herzukommen; doch warnet er dich, zu vermeiden
Seinen Arm; denn er dünke sich weit erhabner an Stärke,
Aelter auch an Geburt; und nichts doch achtet dein Herz es,
Gleich dich ihm zu wähnen, vor dem auch anderen grauet.

Darauf antwortet Poseidon unmuthig:

Traun das heißt, wie mächtig er sey, hochmüthig geredet:
Mir, der an Würd' ihm gleicht, mit Gewalt den Willen zu hemmen.
Denn wir sind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rheia:
Zeus, ich selbst und Aïs, der unterirdische König.
Dreifach theilte sich alles, und jeglichem ward von der Herrschaft:
— — — — — — — — — — — — — —

Aber die Erd' ist allen gemein und der hohe Olympos.
Nimmer folg' ich demnach Zeus Fügungen; sondern geruhig
Bleib' er, wie stark er auch ist, in seinem beschiedenen Drittheil.
u. s. w. [1] (Nach Voß.)

Aus eben dieser Stelle erhellt also zugleich, daß die Erde als allen Göttern gemein betrachtet wird, denn sie ist das, was sie zugleich scheidet und verbindet. Ebenso der hohe Olymp als Versammlungsplatz ist allen gemein. Aber Zeus ist der im Aether Wohnende (*Ζεὺς αἰθέρι ναίων*), weil der ganz Geistige, dem der weite Himmel (*οὐρανὸς εὐρύς*), das ganz Ueberirdische, ausschließlich angehört.

Indem ich nun aber die griechische Mythologie mit Zeus anfangen lasse, werden Sie natürlich fragen: war denn zuvor nichts im griechischen Bewußtseyn, keine andern mythologischen Vorstellungen? Auf diese Frage: ja und nein, je nachdem man es versteht. Das griechische Bewußtseyn war bei dem ganzen mythologischen Proceß hergekommen, mit ihm, daß ich so sage, groß gewachsen. Alle früheren Momente, durch die wir das mythologische Bewußtseyn hindurch verfolgt haben, sind in dem Bewußtseyn des Griechen niedergelegt, um erst in diesem zu ihrer vollkommenen Entfaltung und Auseinandersetzung zu gelangen. Dieser Stoff ist dem griechischen Bewußtseyn gleichsam überliefert, und dieser schreibt sich noch von dem Proceß her. Wir sahen diesen Proceß in seiner ganzen Gewalt noch im ägyptischen Bewußtseyn, aber das indische schon sucht Befreiung von ihm; in das indische Bewußtseyn fällt das Zergehen der materiellen Einheit, das Auseinandergehen der Potenzen, auf deren Einheit und Zusammenhaltung bis dahin der Proceß beruhte; aber dieses Auseinandergehen selbst ist nur Uebergang. Durch das Zergehen der materiellen Einheit war das freie Zurückgehen auf dieselbe vermittelt, und dieses freie Zurückgehen fällt in das griechische Bewußtseyn, dem zwar der Stoff, aber durch den vorhergehenden Moment als ein nun schon das Bewußtseyn freilassender, überliefert ist, den es nun eben darum als Gegenstand völlig freier und besonnener Auseinandersetzung hat. Der Stoff der griechischen Mythologie gehört noch dem Proceß

[1] V. 174 ff.

und insofern der Nothwendigkeit an, die Entfaltung desselben ist das völlig freie Erzeugniß des besonnenen, des Stoffes mächtig gewordenen Bewußtseyns. Darin liegt der Grund des Poetischen, das die griechische Göttergeschichte von allen früheren Götterlehren unterscheidet. Wir würden diesen Ausgang des Processes schon als nothwendig folgend aus den früheren Momenten behaupten müssen. Auf die zwangvolle Einheit, in welcher die Potenzen im ägyptischen Bewußtseyn gehalten waren, folgte das Zergehen der Einheit im indischen. Beiden kann nur wieder die Einheit, aber die freie, mit Bewußtseyn wiedergestellte Einheit folgen.

Sie könnten mich hier fragen, wie es kommt, daß in dieser Aufeinanderfolge je dem folgenden Volk gleichsam zu gut kommt, was in dem vorhergehenden gesetzt war. Woher diese Verkettung, diese solidarische Verknüpfung der Völker, nach der jedes folgende den Proceß da aufnimmt, wo er im vorhergehenden stehen geblieben, jedes folgende nur die Rolle übernimmt, die ihm durch das vorhergehende entweder überhaupt oder zunächst übrig gelassen ist. Hierauf gibt es keine Antwort als: dieß eben ist die Ordnung, das Gesetz, die Vorsehung des Processes, für welche die getrennten Völker doch nur die Eine Menschheit sind, in der sich ein großes Schicksal vollziehen soll. Dem Streben nach Befreiung kann nur das Freiseyn, dem Streben nach Erlösung nur das Erlöstseyn folgen. Wir könnten sagen, das indische Volk ist zum Opfer für das griechische geworden, dem es am nächsten steht. Das griechische Volk fängt mit dem Freiseyn gegen die Potenzen erst an, zu welchem das indische nicht ohne Kampf gelangt. Darum kann es mit Freiheit auf das Materielle zurückgehen, dem sich das indische erst entwindet. Uebrigens ist damit nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß im griechischen Bewußtseyn selbst vorausgehend dem Moment der völlig freien Auseinandersetzung ein dem indischen ähnlicher, paralleler Moment sich nachweisen lasse, von welchem jedoch das griechische Bewußtseyn aufs Materielle zurückging, während das indische in jener Abwendung vom Materiellen verblieb. Ueberhaupt, wenn die griechische Mythologie nicht erst ägyptisch-indische war, noch aus einer von diesen entstanden, so ist nichtsdestoweniger vorauszusetzen, daß jenen Mythologien

entsprechende Momente auch im griechischen Bewußtseyn waren. (Die Pelasger Nomaden. Moment des Zabismus[1]).

Wir könnten uns, was die Freiheit des griechischen Bewußtseyns betrifft, auch vorläufig schon auf das ganz andere, nämlich nicht mehr blinde, sondern freie Verhältniß berufen, das der Hellene zu den Göttern hat, ein Verhältniß, wie es sich besonders in Homeros erkennen läßt, und das ein ganz anderes ist, als in welchem wir den Aegypter und selbst den Indier und jedes der vorgriechischen Völker zu seinen Göttern sehen. Aber es stimmt mit dieser Behauptung eines freien, insofern, wenn man will, im weitesten Sinn poetischen Entstehens der griechischen Göttergeschichte — eines poetischen Entstehens nicht dem Stoff, sondern der Form nach — es stimmt damit auch alles überein, was sich über den Ursprung der hellenischen Göttergeschichte noch allerdings historisch ausmitteln läßt. Ich erinnere hier wieder an das, was Herodotos in einer freilich bis jetzt wenig begriffenen Stelle von dem Gemüthszustand der Pelasger, d. h. der Urhellenen, sagt, daß sie zwar nämlich Götter gekannt, aber nicht die Namen unterschieden haben[2]. Hier haben wir ja also jenen Zustand, in dem die Götter der späteren Theogonie noch chaotisch, bloß materiell, dem Stoff nach, vorhanden waren, den Zustand, der im pelasgischen, vorhellenischen Bewußtseyn der Zeit der Auseinandersetzung, Scheidung und Sonderung dieser Götter vorausgegangen war. Durch diese oder mit dieser Scheidung traten die Hellenen erst als Hellenen hervor ins geschichtliche Leben; als Pelasger waren sie noch ein Theil der vorgeschichtlichen Menschheit, der bewahrt wurde, bis sein Moment gekommen war, und, solang unentschieden, zwar die Götter dem Stoff nach, aber nicht ausgesprochen, in seinem Bewußtseyn trug. Wir sehen aus jener Schilderung des Herodotos, wie gleichsam die ganze mythologische Vergangenheit auf das Bewußtseyn der Pelasger drückt und sie stumm macht, bis der Augenblick kommt, wo sie diese Vergangenheit, zu welcher sie materiell nichts mehr hinzuzufügen haben, als Gegenstand freier Auseinandersetzung begreifen und zu dieser sich entschließen.

[1] Vgl. die Schrift von Dorfmüller: de primordiis Graeciae, p. 35.

[2] Lib. II, 52.

Nicht weniger sprechend ist in dieser Bezeichnung die schon in der ersten allgemeinen Einleitung[1] besprochene Stelle des Herodotos, wo er von den beiden Dichtern, dem Hesiodos und Homeros, sagt: Diese sind es, die den Hellenen ihre Göttergeschichte gemacht haben. Herodotos beruft sich bei diesem Ausspruch ausdrücklich auf seine Nachforschungen; ihm war es ein großes Anliegen zu wissen, wann, wie lang vor seiner Zeit die hellenische Göttergeschichte entstanden sey, und es ist die Neuheit der griechischen Göttergeschichte, und daß sie nicht älter sey als die griechische Dichtkunst überhaupt, für ihn ein Resultat von höchster Wichtigkeit. Bekanntlich hat diese Stelle des Herodotos zu vielen Erörterungen unter Philologen und Alterthumsforschern Anlaß gegeben. Der Materie, dem Stoff nach geht die Mythologie in eine zu tiefe Vergangenheit zurück, als daß Hesiodos und Homeros sie in diesem Sinn hätten den Hellenen machen können. Die nächste Aufklärung der Stelle ist, daß das Hauptgewicht auf das Wort Theogonie gelegt wird. Nicht die Materie der Mythologie, wohl aber diese in allen ihren Momenten frei und mit Besonnenheit auseinandergesetzte Göttergeschichte verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homeros. Aber auch dieß kann nicht so buchstäblich verstanden werden, namentlich was Homeros betrifft; denn wir sehen diesen doch nie ausdrücklich mit Göttergeschichte beschäftigt, höchstens gelegenheitlich werden die geschichtlichen Verhältnisse der Götter erwähnt, und auch da kommen Beispiele vor, wo diese Verhältnisse noch anders erscheinen als bei Hesiodos, und durch die erhellt, daß die Göttergeschichte selbst zu seiner Zeit noch nicht völlig fixirt, zur vollkommenen Festsetzung gelangt war, was eben auch auf Freiheit der Vorstellung deutet. Eigentlich kann also Herodotos nur die Zeit bezeichnen, er kann nur sagen wollen: die Zeit, welche den Hellenen den Hesiodos und Homeros gab, diese gab ihnen auch erst die vollendete Göttergeschichte. Erst als das Bewußtseyn von dem mythologischen Proceß sich befreite, war überhaupt Poesie möglich. Darum finden wir eigentliche Poesie nicht eher als bei den Indiern und Griechen. Bei jenen war die Befreiung vom Proceß nur noch eine negative,

[1] S. 15 ff. des betreffenden Bandes.

aber weder in ihrer Denkart noch in ihrer Poesie zeigt sich schon jenes positivfreie Verhältniß gegen den mythologischen Proceß, das wir in den Griechen antreffen. Erst indem das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit des Processes soweit entbunden war, daß es, mit freiem Geist auf ihn zurückkehrend, zu den Gestalten desselben in ein völlig freies, d. h. poetisches Verhältniß kam, konnte die Göttergeschichte so entwickelt hervortreten, als wir sie in Griechenland finden. Zum Beweis, daß Herodotos vorzugsweise die Zeit meint und bezeichnen will, dient die ebenfalls in der früheren Erörterung berührte Parallelstelle des Hesiodos, der eben dasselbe, was Herodotos den beiden Dichtern zuschreibt, daß sie nämlich die Ehren und Würden unter den Göttern vertheilt, jeden den ihm zukommenden Namen und seine Bedeutung zugeschieden haben, — dem Zeus zuschreibt, den nach der Besiegung jener Mächte der Vergangenheit, die in den Titanen dargestellt sind, die Götter zu ihrem Haupt wählen, mit der Berechtigung und Obliegenheit, die Ordnung, die Verhältnisse, die Würden unter ihnen auszutheilen, was er auch thut — *ὁ δὲ τοῖσιν εὖ διεδάσσατο τιμάς* —, fast mit denselben Worten, mit denen Herodotos das Gleiche von den beiden Dichtern sagt. Zeus ist der eigentliche hellenische Gott, der Gott, in dem alle Hellenen Eins sind: *Ζεὺς πανελλήνιος*, der Gott der Hellenen im Gegensatz von den Pelasgern. Mit ihm fängt erst hellenisches Leben und Wesen an.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Nachdem wir zuerst nur überhaupt den Eingang in die griechische Göttergeschichte gesucht, dann ihre Stellung zu dem Ganzen des mythologischen Processes bestimmt haben, wie werden wir mit der weiteren Entwicklung, mit der eigentlichen Erklärung der griechischen Mythologie voranzugehen haben? Es ist bei der hellenischen Mythologie zu unterscheiden 1) ihre Eigenthümlichkeit als Moment der mythologischen Bewegung betrachtet. Hier haben wir schon auseinandergesetzt, daß sie den Moment darstellt, wo das Bewußtseyn bereits ein völlig freies Verhältniß gegen den in ihm zu Ende gekommenen Proceß erlangt hat, und nicht wie das indische unter schmerzlichen Wehen und fortdauernden Kämpfen sich von ihm loszureißen sucht, und eben darum, weil es sich schon frei gegen ihn fühlt, frei auf ihn — in die ganze Materie des Processes, von dem der Indier sich loszumachen ringt, zurückgehen und es gestalten kann. Aber eben durch dieses freie Verhältniß gewinnt die griechische Mythologie noch eine andere Seite, daß sie nämlich 2) zugleich allein auch diejenige Mythologie ist, welche mit einem vollständigen, von Anfang bis zu Ende gehenden und zusammenhängenden Göttersystem schließt. Hiedurch tritt sie über die Einzelheit ihres Moments hinaus, sie wird zur allgemeinen Mythologie, was keine der früheren war, sie wird zu derjenigen Mythologie, welche erst eigentlich den vollkommenen Aufschluß und die Erklärung aller übrigen enthält.

Verlangt man zu wissen, wie die griechische Mythologie sich im Leben dargestellt, so müssen wir auf Homeros verweisen, wenn aber

die Frage ist, wie sie sich unmittelbar im Bewußtseyn der Hellenen dargestellt, so müssen wir uns an das Gedicht halten, das den Namen des Hesiodos führt, und welches insofern, als uns Homeros die Mythologie doch nur im Reflex, im Wiederschein des Lebens zeigt, Hesiodos uns aber eben dieselbe vorstellt, wie sie aus dem früheren Proceß sich entfaltend unmittelbar ins Bewußtseyn selbst eintritt, für uns der köstlichste Beleg unserer ganzen Theorie der Mythologie ist [1].

Unsere Erklärung der griechischen Mythologie also wird nur dem Gedicht des Hesiodos folgen dürfen. Dieses hat gleichsam die Arbeit für uns schon gethan. Die Theogonie des Hesiodos ist das Werk der ersten aus der Mythologie selbst hervorgehenden Philosophie. Es kann nicht meine Absicht seyn, eine ausführliche und noch weniger eine allen Forderungen genügende Erklärung dieses Gedichts hier zu geben, ein Geschäft, das außer den philosophischen Principien, die zur Erklärung der Mythologie überhaupt nöthig sind, zugleich eine Gelehrsamkeit erfordert, die hier jedenfalls nicht an ihrer Stelle wäre.

Die Theogonie des Hesiodos ist zwar dem Stoff nach das Erzeugniß eines wissenschaftlichen Bewußtseyns, in welches die Mythologie sich unmittelbar und unwillkürlich aufschloß; das Gedicht aber, in welchem dieses wissenschaftliche Bewußtseyn sich aussprach, oder wenigstens das Gedicht in seiner jetzigen Gestalt könnte darum nichtsdestoweniger einer

[1] Homeros und Hesiodos waren die Organe, durch welche sich die Göttergeschichte aussprach und zugleich auch fixirte. Denn das Resultat eines so lebendigen Processes mußte frühzeitig rein ausgesprochen und festgestellt werden, um sich nicht neuerdings zu verwirren. Dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: 1) im Leben und im unmittelbaren Bild des neuentstandenen Lebens — der epischen Poesie, wo die Mythologie nur als weiter entwickeltes Element des ganzen hellenischen Lebens erscheint: so in Homeros; 2) daß die Mythologie selbst und als solche Gegenstand und bereits als Ganzes (als System) beabsichtet wurde. Herodotos stellt, was die Auseinandersetzung der Göttergeschichte betrifft, den Hesiodos mit völlig gleicher Würde neben den Homeros. In beiden vollzog sich nur die letzte Krisis des hellenischen Bewußtseyns, wiewohl sie sich in beiden auf verschiedene Weise darstellt, in Homeros als Uebergang zum geschichtlichen Leben, in Hesiodos als Uebergang zur Wissenschaft. Denn diese beide waren ausgeschlossen, solange die Menschheit jenem inneren Processe unterworfen war.

von dem Ursprung der Mythologie weiter als Homeros entfernten Zeit angehören [1]. In welche Zeit das jetzt vorhandene Gedicht gehöre, scheinen außer den Spuren des von dem homerischen in so vielen Redensarten abweichenden Sprachgebrauchs — außer diesen äußeren Kennzeichen eines späteren Ursprungs des Gedichts, wenigstens in seiner jetzigen Abfassung, scheinen noch andere, mehr innere Merkmale und besonders im politischen und sittlichen Charakter des Dichters liegende Anzeigen auf ein späteres Zeitalter zu deuten. Dahin gehört, daß er den Königen, welche Homeros noch auf jede Weise verherrlicht, sich abgeneigt beweist, und im Gegensatz des heroischen und Heldenlebens, die Süßigkeiten des bürgerlichen Lebens vorzugsweise preist; daß er die verfängliche Frage über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, der ungleichen Vertheilung der Reichthümer und der Ehren berührt, was offenbar eine gewisse Entwicklung des politischen Nachdenkens voraussetzt. Auch die in dem andern Werk des Dichters (in den

[1] Den Augenblick der wissenschaftlichen Besinnung (unterschieden von dem Gedicht, in welchem sie ihren Ausdruck und ihre Ausführung fand) dem Moment der ersten Entstehung der hellenischen Mythologie sehr ferne zu setzen, ist um so weniger Grund vorhanden, als wir die Wirkungen dieser letzten völligen Befreiung in der That nicht zu berechnen vermögen. Dieser Moment war überhaupt ein wundervoller, und dem in der ganzen Geschichte der ferneren Bildungen und Entwicklungen keiner wieder an die Seite zu setzen ist. Alles überzeugt uns, daß nach einmal durchbrochener Schranke sogleich und im raschesten Fortschritt alle Kräfte des hellenischen Geistes mächtig sich entfalteten, und in jenem ersten Gefühl der Freiheit, während zugleich noch die ganze Kraft, der ganze Impuls der mythologischen Bewegung ihnen zu Statten kam, erreichten, was die später nachkommende Reflexion nur langsam wieder gewinnen konnte. Spuren einer sehr frühen, mit der letzten mythologischen Entwicklung gleichzeitigen, und daher offenbar auch unmittelbar aus dieser hervorgegangenen Weisheit finden sich eben bei Hesiodos, aber auch in manchen Erwähnungen Platons. Wohin gehören z. B. jene von Platon oft genug erwähnten παλαιοὶ λόγοι, die man doch nicht aus den Mysterien ableiten kann? Können diese ihrer Tiefe nach etwas anderes seyn als Ueberlieferungen eines recht eigentlich, wie ein lateinischer Schriftsteller sich ausdrückt, von den Göttern her frischen Geschlechts? Ich meine die Stelle bei Seneca (Epist. XC): Non tamen putaverim, fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a Diis recentes. Vergl. eine ähnliche Aeußerung bei Cicero, Tusc. Disp. L. I, c. 12.

ἔργοις) vorkommende Schilderung des goldenen Weltalters allgemeiner Gleichheit und der darauf folgenden immer schlimmeren Zeitalter, die ganze Fabel von Prometheus und die düstere Ansicht des Lebens, mit der diese schließt und die sich gleichmäßig über alle Werke des Dichters verbreitet — „Noch tausend andere Unheile wandern umher unter den Menschen, voll ist die Erde von Uebeln, voll auch das Meer" u. s. w. — dieß alles gehört zu den Vorzeichen einer Veränderung der Dinge und des allgemeinen Zustandes, die in Griechenland durch den Uebergang von der früh entarteten heroisch-monarchischen Verfassung in die republicanische des späteren erfolgte. Mit diesem Verfall des monarchischen Lebens ging aber auch die eigentliche homerische Welt unter, und unstreitig erhielt mit den andern Gedichten des Hesiodos auch die Theogonie erst in dieser Zeit wenigstens ihre letzte Ausbildung und einen Vorzug vor der homerischen Poesie, die durch die später hervortretende lyrische Dichtkunst und Gymnastik vollends in solche Vergessenheit fiel, daß erst die später sich erhebenden, mit einer Art von monarchischer Gewalt wieder bekleideten Volksherrscher, Solon und die Peisistratiden, die homerischen Gedichte wieder ans Licht zogen. Inzwischen möchte wohl manches, was zur Differenz zwischen Homeros und Hesiodos gerechnet und aus einer Differenz des Zeitalters erklärt wird, auf Rechnung eines ursprünglichen und mit der Existenz der griechischen Nation gleichzeitigen Gegensatzes zu setzen seyn. Ich meine den Gegensatz zwischen dem dorischen und jonischen Princip, der durch die ganze griechische Bildung hindurchgeht. Es wird jetzt außer einer eigenthümlichen dorischen Musik und Architektur ebensowohl auch dorische Sculptur, Poesie und Philosophie unterschieden. Der Charakter der hesiodischen Poesie ist durchaus dorisch; und sollte nicht auch in der verschiedenen Weise, wie sich die Mythologie in Homeros und wie sie sich in Hesiodos darstellte, nur die Grundverschiedenheit der dorischen und der jonischen Auffassung überhaupt zu erkennen seyn? Wer unmittelbar von Homeros oder den vorzüglich nur der homerischen Darstellung folgenden Schriftstellern z. B. zu Pindaros kommt, findet sich nicht wenig überrascht, hier vieles ganz anders und manches auch zu finden, wovon bei Homeros keine Spur

ist. Auf jeden Fall halte ich die Behauptung fest, daß die Richtung, welche sich in Hesiodos zeigt, in ihrer Art ebenso ursprünglich als die homerische ist. Inzwischen ist es allerdings nicht möglich vor jetzt darüber mich ganz auszusprechen; denn dazu gehörte, daß ich mich auch über den Homeros, d. h. über die größte, wundervollste und unbegriffenste Erscheinung des Alterthums ausgesprochen hätte, wozu jetzt noch nicht Zeit ist. Ich suche hier überhaupt vorerst das Einzelne begreiflich zu machen, und behalte mir das letzte Wort über griechische Mythologie und Bildung, welches jene Einzelheiten als erklärte schon voraussetzt, für eine spätere Zeit vor.

Ich habe das Gedicht des Hesiodos erklärt als Erzeugniß eines wissenschaftlichen Bewußtseyns, in welches die mythologische Bewegung in ihrem letzten Moment oder durch ihre letzte Krisis sich von selbst und unwillkürlich aufschloß. Mit dem letzten Moment, wo die immer noch unterhaltene Spannung auf einmal und völlig nachließ, wurden dem Bewußtseyn alle Momente der früheren Bewegung als geschichtliche Momente klar, da erhoben sich ihm die Götter der Vergangenheit von selbst zu Personen eines theogonischen Heldengedichts. Hesiodos erfindet diese Götter nicht, er setzt sie als bekannt und im Bewußtseyn vorhanden voraus, er bemüht sich nur, ihre Verhältnisse zueinander und die Abstammung des einen von dem andern ins Licht zu setzen, auch dieß auf eine Weise, daß man leicht sieht, er selbst steht dabei noch immer unter der ursprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte. Es gibt daher, welche Vorstellung man sich übrigens von dem Zeitalter und der successiven Entstehung des jetzt vor uns liegenden Gedichts machen möge, doch weder eine ältere, noch ächtere Quelle, sobald es darauf ankommt zu zeigen, wie sich in dem hellenischen Bewußtseyn die Mythologie zuerst als System, als Ganzes gestaltet habe — und auch unsere Erklärung der griechischen Mythologie folgt also nun dem Gedicht des Hesiodos.

Das zu Ende gekommene mythologische Bewußtseyn mußte, wie ich mich früher schon einmal ausdrückte, auch über den Anfang klar werden. Hier, wo es zuerst sich befreit fühlte, löste sich ihm

der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der sich das Bewußtseyn während des ganzen Processes befand), es löste sich ihm hier zugleich das ganze Gewebe des Schicksals auf, dem es in der ersten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchsichtig vom Anfang bis ins Ende.

Wenn dem ans Ende gekommenen Bewußtseyn jener Zustand vor allem wirklichen Bewußtseyn, also auch vor aller Bewegung, jene im Urbewußtseyn gesetzte Einheit der Potenzen sich darstellt, durch deren Trennung oder Spannung erst der mythologische Proceß bedingt ist, so wird ihm diese im Verhältniß zu der nachfolgenden empirischen Erfüllung des Bewußtseyns, welche eben durch die gegenseitige Spannung und Trennung der Potenzen entsteht, nur als absolut durchdringliche, widerstandlose Einheit und Tiefe, nur gleichsam als Götterabgrund erscheinen. Die Vorstellung dieser Einheit im Anfang der Theogonie ist das Chaos. „Zuerst ward Chaos". In dem Wort, von welchem herkommt, *χάω*, *χαίνω*, *χάζω*, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanseyns, des Offenstehens, der aber auf den höheren des Nicht-Widerstand-leistens (das nur im Concreten stattfindet) zurückkommt. Ferner ist dieses Negative des ersten Begriffs auch darin ausgedrückt, daß in demselben Wort zugleich die Vorstellung der Bedürftigkeit, des Mangels enthalten ist. Wegen dieses herrschenden Begriffs, Abwesenheit des Concreten, Widerstandslosigkeit, ist denn freilich späterhin das Wort *Χάος* auch für den leeren Raum überhaupt oder insbesondere den Luftraum gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, sofern es dem Actuellen, dem schon Bestimmten, Charakterisirten entgegensteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenschaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, wiewohl ich ein Beispiel dieser Bedeutung aus griechischen Schriftstellern vermisse, indem namentlich Platon selbst in Stellen, wo es ihm so nahe lag dieses Ausdrucks als des einfachsten und kürzesten sich zu bedienen, dieses Wort nicht gebraucht, z. B. im Timäos, wo er von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, die weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser genannt werde, und

ebenso wenig von dem etwas sey, was aus diesen hervorgehe, noch sogar etwas von dem, woraus diese selbst entstehen, sondern etwas ganz Unsichtbares und Gestaltloses [1]. Hier wäre also der Begriff des Chaos an seiner Stelle gewesen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und gestaltlose Materie bedeutet hätte. Allein es ist offenbar ein höherer und mehr metaphysischer Begriff.

Noch weniger aber freilich ist der durch Vermittlung des Ovidius uns zugekommene Begriff des Chaos richtig, nach welchem es einen Zustand der materiellen Verwirrung aller Elemente bedeutet, wie man sie in den physikalischen Kosmogonien der Anordnung der Welt bald unter diesem bald unter jenem Namen vorausgehen läßt. Es wird sich kein Beispiel finden, daß ein Grieche das Wort für eine solche bloß physikalische Fiktion gebraucht habe. Das Chaos ist ein speculativer Begriff, wie es denn in dem bekannten Schwur des Sokrates bei Aristophanes unter den Begriffen einer über die Götter hinausgehenden und bald ihnen feindseligen Philosophie oben ansteht [2]. Das Wort drückt einen rein philosophischen Begriff aus, welchem die Vorstellung von relativer Leere (nämlich gegen die nachherige empirische Erfüllung) und von Wistandslosigkeit zu Grunde liegt [3].

[1] Tim. p. 51 A.

[2] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

[3] Dem Paracelsus, den man, ebenso wie seinen Nachfolger Jakob Böhme selbst als eine gewissermaßen mythologische Natur ansehen kann, und dem eben vermöge dieser natürlichen Inspiration vielleicht manches Wort auf eine besondere Weise klar wurde — ihm bedeutet Chaos auch das Widerstandslose und insofern Offenstehende. Wenn er z. B. von den Bergmännlein, mit denen er überhaupt viel zu thun hat, sagt: sie gehen ungehindert durch Felsen, Steine, Mauern, denn ihnen sind alle diese Dinge χάος, d. h. Nichts — nicht sowohl wie die Luft uns nicht hindert, als in dem Sinn, daß das Körperliche für sie eigentlich gar nicht existirt: so sieht man wohl, wie weit entfernt er ist, unter Chaos eine verworrene Masse, ein Durcheinander aller kosmischen Stoffe zu denken, etwa wie Ovidius das Chaos beschreibt in Ausdrücken, die auch der ausschweifendsten Corpuscular- oder wie man jetzt sagt, Molecularphilosophie doch zugleich zu palpabel scheinen möchten:

Lucidus hic aër et quae tertia corpora restant,
Ignis, aquae, tellus, unus acervus erant.

Einen solchen rein philosophischen Begriff des Chaos vorauszusetzen, bestimmt mich besonders auch die analoge Persönlichkeit einer der griechischen nahverwandten Mythologie — ich bemerke jedoch: das Chaos selbst, das Homeros nicht kennt, ist keine Persönlichkeit und war auch von Hesiodos nicht so gemeint — dagegen ist in einer andern Götterlehre an den Anfang aller Entwicklung eine Gestalt gesetzt, welche mir ganz das Chaos zu vertreten scheint. Ich meine den altitalischen Janus, der, wenn nicht dem Namen nach, was freilich nicht jedem sofort einleuchtet, ob ich gleich den Beweis davon führen werde, aber doch dem Begriff nach ganz mit dem Chaos übereinstimmt: eine Erwähnung, die mir zugleich Gelegenheit verschafft, mich darüber zu erklären, daß in dieser nun zu Ende gehenden Entwicklung weder der Mythologie der Etrusker, noch der Lateiner, noch der Römer eine besondere Stelle angewiesen wird. In dieser Beziehung will ich nur bemerken, daß ich nach Untersuchungen, an denen ich es nicht habe fehlen lassen, ganz zu der Ueberzeugung anderer Forscher gelangt bin, nach welcher die hellenische Mythologie auf der einen, und die italischen von der andern Seite, obwohl voneinander unabhängig, doch wahre leibliche Schwestern sind, nicht eigentlich verschieden dem Ausgang nach — es ist in allen derselbe Ausgang, dasselbe Ende der Mythologie gesetzt —, sondern nur verschieden durch Nebenbestimmungen, und dadurch, daß einzelne Momente, die z. B. in der griechischen Mythologie untergeordnet sind, in jenen mehr hervortreten. Diese italischen Mythologien werden wir also bloß subsidiarisch brauchen, d. h. wir werden sie nur da citiren, wo sich irgend eine unserer Behauptungen über dieselbe dadurch erläutern oder besser begründen läßt. Bei dieser Beschaffenheit der Sache würde eine besondere Entwicklung dieser mythologischen Systeme nur noch ein gelehrtes Interesse darbieten. Außerdem ist gerade in diesen italischen Religionen noch so manches dunkel und streitig, daß ich, um sie zum Gegenstand einer besonderen Entwicklung zu machen, mehr Zeit, als mir zu Gebot steht, in Anspruch nehmen würde. Ich will bei dieser Gelegenheit erinnern, daß ich auch andere Götterlehren nicht in Betracht gezogen habe, besonders solche, die eigentlich

nicht original und in der Gestalt wenigstens, in der sie zu uns gelangt sind, unwidersprechlich nur das Entstellte irgend eines Ursprünglichen sind (nur die ursprünglichen Momente der mythologischen Bewegung gehören in unsere Entwicklung). Ferner auch solche konnte ich nicht beachten, deren Entstehung wir außer Stand sind geschichtlich bis auf die ersten Anfänge zu verfolgen. Ich habe hiebei besonders die altgermanische sowie die skandinavische Mythologie im Auge. Die erste müßten wir nicht bloß restauriren, wie man ein Kunstwerk restaurirt, von dem einige Theile fehlen, sondern wir müßten sie aus wenigen Spuren beinahe ganz erschaffen; die skandinavische wird von ihren eifrigsten Anhängern zwar aus Asien abgeleitet, sie gestehen aber dabei, daß ihre Vorstellungen sich dem Charakter des Nordens bequemt, d. h. daß sie ihre Ursprünglichkeit verloren habe (schon unter dem Einfluß des Christenthums). Auf solche bloß zufällig, nämlich durch Alteration irgend eines Ursprünglichen, entstandene Bildungen aber können wir uns hier nicht einlassen [1].

Was nun aber den altlateinischen Janus betrifft, so ist dieser allerdings eine zu bedeutende Gestalt und zu erklärend für den Begriff des Chaos selbst, als daß wir ihn nicht bei Gelegenheit des letztern erwähnen und mit in unsere Entwicklung aufnehmen sollten. Nur wollen wir zuvor noch etwas tiefer in den bestimmten Begriff des Chaos eindringen; denn bis jetzt blieben wir nur im Allgemeinen; Janus aber ist eine bestimmte Gestaltung des Chaos.

„Siehe zuerst", sagt Hesiodos, d. h. vor allem ward „Chaos". Die gemeine Vorstellung des Chaos, wie schon bemerkt, nimmt es als rudis indigestaque moles, als eine Verwirrung materieller Elemente, da keine Gestalt möglich. Ich habe gezeigt, daß dieser Begriff wenigstens nicht griechisch ist, nicht von den Griechen mit dem Wort verbunden worden. Wenn im Chaos eine Verwirrung gedacht würde, so könnte es zunächst wenigstens nur eine Verwirrung immaterieller Potenzen

[1] Zu bemerken wäre hier auch der Gegensatz des Germanischen und Slavischen. Die germanische Götterlehre, soweit von einer solchen im Allgemeinen die Rede seyn kann, hat ihr Vorbild in einer asiatischen Mythologie, die slavische dagegen steht mit dem Buddismus im Zusammenhang.

seyn. Wenn wir nun aber an ein früheres Beispiel wieder erinnern, an den in seiner Wesentlichkeit, d. h. als bloßen Punkt, angesehenen Kreis, so ist hier ein und derselbe Punkt als Peripherie und als Durchmesser und als Mittelpunkt zu erklären, d. h. er ist als nichts davon insbesondere auszusprechen, wir wissen nicht, als was von diesen insbesondere wir ihn bestimmen sollen, eigentlich also — wenn von Verwirrung die Rede seyn könnte — sind wir verwirrt, indem wir etwas in Gedanken unterscheiden, was wir im Gegenstand nicht auseinander bringen können, aber der Punkt selbst ist darum nichts Verworrenes, kein Chaos in jenem Sinn, wo man ein verworrenes Aggregat darunter versteht. Ganz richtig aber würden wir sagen: der Punkt sey der Kreis in seinem Chaos, oder er sey der chaotisch angesehene Kreis. Auf gleiche Weise ist leicht einzusehen: in Gott ist a) das seyn Könnende seines Wesens, d. h. das, wodurch er ein anderer von sich selbst, sich selbst ungleich seyn kann, b) das nothwendig sich selbst Gleiche, und eben darum rein Seyende seines Wesens. Aber das sich ungleich bloß seyn Könnende ist von dem nothwendig sich selbst Gleichen nicht zu unterscheiden, und eben darum sind beide auch von dem Dritten, dem im sich-ungleich-Seyn sich gleich Bleibenden — dem was als ein anderes (als Objekt) Es selbst (Subjekt) bleibt — dem Geist nicht zu unterscheiden. Mithin setzen wir auch hier eine Dreiheit in unsern Gedanken, die im Gegenstand selbst nicht auseinander zu bringen ist; in Gott ist aber darum kein Verworrenes; dennoch können wir sagen, die drei Potenzen vor ihrem Auseinandertreten seyen für uns Chaos, d. h. sie sind für uns ineinander und im Gegenstand nicht auseinander zu bringen. Das Chaos ist also 1) nach seinem wahren Begriff nicht eine physische Einheit bloß materieller, sondern eine metaphysische Einheit geistiger Potenzen, aber es ist 2) ebensowenig eine Einheit unbestimmt oder unendlich vieler Elemente (wie das materielle Chaos gewöhnlich auch gedacht wird), sondern es ist die bestimmte Einheit einer ebenfalls bestimmten und absolut geschlossenen Zahl von Potenzen.

Insbesondere diese letzte Bestimmung nun ist die in der Gestalt des Janus hervortretende, und es wäre demnach, wenn dieser äußere

Bezug zugleich als ein innerer, in der Sache gegründeter sich erwiese, die im Ganzen der griechischen parallele römische Mythologie wäre doch dadurch zugleich als ein Fortschritt bezeichnet, daß sie die Ureinheit nicht mehr bloß als Chaos, sondern zwar als Chaos, aber mit Unterscheidung ihrer Momente hätte. Janus aber wäre demgemäß wirklich der nur gleichsam personificirte, d. h. der völlig bestimmte Begriff des Chaos.

Um dieß näher zu zeigen, bemerke ich vorerst, daß, obgleich eine Statue des Janus erwähnt wird, hier nicht von dem Janus in ganzer Figur die Rede ist, sondern bloß von dem Januskopf, der ein Doppelgesicht ist, oder aus voneinander abgewendeten Gesichtern besteht. Der Januskopf wäre also zwar auch die Einheit, die im Chaos gemeint ist, aber die schon im Moment des Auseinandergehens, und demnach der Erkennbarkeit, dargestellte Einheit. Ich sage also nicht: Janus ist das Chaos schlechthin, sondern das schon erkennbare, in seinem Begriff auseinander gehende, oder, was auf dasselbe hinausläuft, er ist das im Auseinandergehen begriffene Chaos. Die beiden voneinander abgewendeten Gesichter wären eben die einander ursprünglich zugewendeten Potenzen, die sich zu einander wie + und — verhalten. Solange das, was Minus seyn soll, reines Können o h n e Seyn, solange dieß in seiner Negativität besteht, setzt es das reine Plus, das reine Seyn, in dem ebenso kein Können ist: es setzt dieses und zieht es an, sich mit ihm gleichsam bedeckend und nur Ein Wesen darstellend. Hier sind beide Potenzen nach innen gewandt, und daher nach außen = 0 = Chaos. Hier ist die Einheit in sich selbst vertieft, unerkennbar, gleichsam abgründlich, wie das Chaos gedacht wird. Erhebt sich aber das, was — seyn sollte, zu +, so zieht es das seiner Natur nach Positive (denn es selbst ist nicht das seiner Natur nach, sondern nur zufällig Positive) nicht mehr an, sondern stößt es zurück. Beide wenden sich voneinander ab und stehen mit abgewendeten Gesichtern aneinander. Dieses ist dann die nach außen geöffnete Einheit, wie sie im römischen Janus dargestellt ist. Wenn also Ovidius in den Fastis sogar vom Janus sagt: Tibi par nullum Graecia numen habet, so ist dieß richtig, wenn man unter numen ein persönliches Wesen versteht. Denn das Chaos ist noch

unpersönlich gedacht. Man führt zwar auch griechische Münzen, meist von Tenedos, jedoch, wie man versichert, auch einige athenische Münzen an, auf denen eine Art von Januskopf vorkommt; allein es ist zweifelhaft, ob der Doppelkopf jener Münzen gerade ein Januskopf sey. Bei letzterem sind die beiden Gesichter männlich und bärtig; auf jenen ist das eine Gesicht ein weibliches. Vielleicht ist also damit nichts angedeutet, als jene allgemeine, durch die griechische Mythologie im Ganzen hindurchgehende Idee von der Verbindung der männlichen und weiblichen Urkraft. Zum Ueberfluß finden sich auf eben diesen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt ist zu schließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße Symbole der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. Man ist also auf keinen Fall veranlaßt in diesen Münzen einen Januskopf zu sehen, ob es gleich möglich bleibt, daß man durch diese Nebeneinanderstellung eines männlichen und eines weiblichen — voneinander abgewendeten — Gesichts ebenfalls eine ursprüngliche Einheit ausdrücken wollte, die, als selbst ungeschlechtlich, ein Neutrum, wie Chaos, sey, oder beide Geschlechter nur unausgesprochener Weise (nur potentiell) in sich enthalte, die erst unterschieden werden, wenn die Einheit auseinander gehe. Die mythologischen Urpotenzen B und A^2 erscheinen ja auch in der Folge des Processes als männlich und weiblich. Indeß damit wären nur erst zwei Potenzen gegeben. Nun aber befindet sich auf römischen Assen zwischen beiden Köpfen ein Symbol, das offenbar Zeichen der dritten Potenz ist. Dieses Symbol zwischen den voneinander abgewendeten Köpfen ist der wachsende Mond[1]. Die älteren Erklärungen dieses Sym-

[1] Dieses Symbol findet sich auf der in Millins Galerie Mytholog. enthaltenen Abbildung. Darüber sagt Herr Prof. Gerhard in einem an mich gerichteten Billet: „In dem Janus lunatus bei Millin (I, 5. 6) wird es schwer seyn, die offenbar ziemlich freie Zeichnung nach dem jetzt verschwundenen Original des Museo Arigoni zu constatiren. Dagegen scheint ein anderes Exemplar unzweifelhaft, welches in einem Heft des Trésor de Numismatique, pl. I, Nro. 13, in mechanisch getreuer Zeichnung sich befindet, und im Texte dieses Werks p. 6, obs. 5 auch als Janus Lunus besprochen ist".

bols beziehen es darauf, daß Janus ἔφορος τοῦ παντὸς χρόνου, Aufseher der gesammten Zeit: Zeitgott sey; allein 1) ist nicht recht klar, wie man diesen Begriff eines die Zeit beherrschenden Gottes durch einen zunehmenden Mond deutlich ausgedrückt glauben konnte, 2) würde alsdann dieses Zeichen den Janus im Ganzen, oder es würde wieder den Begriff des ganzen Janus ausdrücken. Aber es ist viel wahrscheinlicher, daß durch jenes Symbol, das auf römischen Assen vorkommt, wirklich ein Drittes, also ebenfalls nur eine Potenz bezeichnet werden soll; denn wo einmal zwei angedeutet sind, ist es natürlich, daß ein hinzugefügtes Symbol nicht das Ganze, sondern ebenfalls ein Bestimmtes, also ein Drittes bedeute. Dazu kommt, daß man auf andern Assen statt des wachsenden Monds ein anderes Symbol findet, das Eckhel [1] selbst nicht genauer zu bestimmen wagt; er sagt nur: Protuberat quid flori, forte Loto simile; auch ein in Graevii Thesaurus [2] als Gott abgebildeter Janus trägt eine dreiblättrige Blume in der Hand; was es aber sey, so ist wenigstens nicht zu verkennen, daß es ein in drei Spitzen oder Blätter auslaufendes Symbol ist, wodurch es denn ebenfalls als Drittes, oder als höchste, die ganze Dreiheit zusammenfassende Potenz bezeichnet ist.

Wie soll aber der wachsende Mond die dritte Potenz bezeichnen? Antwort. Der wachsende Mond ist zunächst nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des unfehlbar Künftigen, also des noch nicht Seyenden, aber seyn Sollenden, die dritte Potenz ist aber an sich die zukünftige und wird auch in den Mysterienlehren immer als noch nicht seyend, sondern nur als kommend vorgestellt (auf dem Haupt des Horos ist ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieses Dritte noch im Kommen gedacht ist, war auch gegeben, es nicht als Person (durch ein Gesicht) vorzustellen, sondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten. Und so hätten wir denn in dem Januskopf das vollkommenste Symbol der drei ursprünglichen Potenzen, die sich nach den früher erklärten Begriffen wie Seynkönnendes, Seynmüssendes und Seynsollendes verhalten, das Symbol dieser Potenzen in ihrem

[1] Doctr. Num. Vet. I, p. 5 und 215.

[2] Ant. Rom. VIII.

Auseinandergehen, aber wie sie doch zugleich als unzertrennlich erscheinen. Damit also wäre der höchste Begriff, von dem wir in der Erklärung der ganzen Mythologie ausgegangen sind, in dieser selbst bildlich nachgewiesen. Unser Princip wäre als Ende der Mythologie gefunden.

Was ich indeß bis jetzt über die Idee des Janus vorgetragen, betrachte ich bloß als Beweis, daß in der Gestalt des Janus die Elemente einer solchen höheren Deutung, als wir ihm geben wollen, vorhanden sind, d. h. daß diese Deutung möglich ist. Aber folgt nun daraus auch, daß sie nöthig ist? Wäre der Vorzug, den man ihr gäbe, nicht bloß die Folge einer einseitigen Vorliebe für sogenannte höhere Erklärungen, während einfachere und dem gemeinen Verstand einleuchtendere ganz nah bei der Hand sind? Wie nahe liegt es z. B. in dem Doppelgesicht des Janus Vergangenheit und Zukunft überhaupt zu sehen, und da die einander ablösenden Zeiten oder Zeitperioden in einem solchen Verhältniß stehen, daß das Ende der einen der Anfang der andern, wie natürlich wäre es, den Anfang des Jahrs mit einem solchen Doppelsymbol zu bezeichnen, von dem nachher auch der erste Monat des Jahres seinen Namen erhielt! Wenn man also freilich nichts vor sich hätte als das Symbol selbst, und sonst etwa höchstens noch wüßte, daß dem Janus alle Thüren und Durchgänge geheiligt waren, so könnte man sich begnügen zu sagen, das Bild des Janus werde überall da an seiner Stelle seyn, wo zwei Zustände sich trennen, wo ein Vorwärts und Rückwärts unterschieden werden, kurz, Janus sey eben nur Symbol der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft überhaupt. Aber wenn nun z. B. Macrobius bezeugt, daß in den ältesten Saliarischen Gedichten Janus als der Gott der Götter verherrlicht werde (Saliorum antiquissimis carminibus Deorum Deus canitur[1]), wenn eben derselbe erwähnt, daß Janus in den Choriamben des Sulpitius principium Deorum genannt werde, so beweisen diese Ausdrücke, daß Janus nicht zu den erst in Folge des mythologischen Processes entstandenen Göttern gezählt, sondern vielmehr als Quelle und als Einheit der ganzen Götterwelt betrachtet wurde. Dieß kann

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.

er aber nur seyn, wenn er die Einheit der den Proceß verursachenden, also der formellen Götter ist. Deorum Deus und principium Deorum kann er nur heißen als Einheit jener Urpotenzen, durch deren Trennung erst der theogonische Proceß, d. h. durch deren Trennung Götter überhaupt gesetzt werden. Eben dafür spricht, daß auf den Janus darstellenden Münzen außer anderen Attributen auch die sogenannten Dioskurenhüte angetroffen werden, von denen ich hier weiter nichts sagen kann, als daß sie Anzeigen, Symbole eben jener unauflöslich verketteten Potenzen sind, die von Griechen und Römern gleicherweise unter dem Namen Kabiren gefeiert, von den Etruskern aber, wie Varro sagt, Dii consentes et complices genannt wurden, weil sie nur zusammen entstehen und nur zusammen sterben können [1]. Diese Zeichen deuten also darauf, daß der Janus eine unmittelbare Beziehung auf diese formellen Götter hat, und zwar so, daß er der Gott dieser Götter ist, wie sie selbst wieder Deorum Dii, in Bezug nämlich auf die erst aus ihnen hervorgehenden materiellen Götter, genannt werden, woraus sich denn die folgende aufsteigende Reihe ergäbe. Zu unterst die bloß gewordenen und erzeugten Götter (die concreten, entsprechend den körperlichen Dingen der Natur, Erscheinungen von B). Ueber ihnen die verursachenden Götter, welche nicht erzeugt, sondern die erzeugenden, die theogonischen Mächte selbst sind. Diese stehen soweit über jenen, als über den concreten Dingen der Natur jene Trias von Ursachen steht, durch deren Zusammenwirkung nach alter Lehre alles hervorgeht. Diese Götter also, die sich als reine Ursachen verhalten, stehen nicht nur überhaupt über den gewordenen, sondern sind als die gemeinschaftlichen Ursachen oder Principien derselben wieder die Götter dieser Götter. Von diesen aber ist dann noch ein weiterer Fortschritt — nicht ein philosophischer oder überhaupt wissenschaftlicher und künstlicher, denn wir haben hier mit einem nothwendigen, nach inwohnendem Gesetz sich selbst fortbildenden, bis in sein Ende gehenden Proceß zu thun —; über den Deorum Diis steht nicht zufällig, sondern zufolge nothwendigen Fortgangs

[1] Quia oriantur et occidant unâ, Varro (bei Arnob. adv. Gent. Lib. III, c. 40 Or.) Vgl. die Gottheiten von Samothrake, Anm. 115.

als Deorum Deus die Einheit, aus der sie selbst hervorgetreten sind. Einen anderen Sinn konnte es nicht haben, wenn Janus von den ältesten Zeiten als der Götter Gott gefeiert, wenn er principium Deorum genannt war. Als solches, als principium Deorum in diesem Sinn, ist Janus auch dadurch anerkannt, daß in allen Opfern und Anrufungen, welchem Gott sie übrigens gelten mögen, seiner zuerst gedacht wird. Invocatur primum, cum alicui deo res divina celebratur, sagt Macrobius[1], und Cicero[2]: Quumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt. — Initiator ist ein gewöhnlicher Name des Janus. Man hat eine Schwierigkeit darin suchen wollen, daß auf diese Art im lateinischen und etruskischen Göttersystem zwei höchste Götter angenommen werden, nämlich Janus und Jupiter. Allein wenn Janus der Höchste genannt wird, so ist dieß in einem ganz andern Sinn, als in welchem Jupiter ebenso genannt wird; denn dieser ist das Haupt nur der materiellen Götter. Uebrigens wüßte ich nicht, daß Janus der höchste gerade genannt würde, wohl aber der erste. Die Schwierigkeit entsteht aus der Verwechslung dieser beiden Begriffe. Jupiter ist der höchste in Bezug auf die materiellen Götter, nicht auf Janus; er ist der höchste, als der letzte, in dem alle endigen. Varro sagt: Jovi praeponitur Janus, quia penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. (— Prima enim vincuntur a summis, quia licet prima praecedunt tempore, summa superant dignitate)[3]. Hier werden also prima und summa deutlich unterschieden. Janus ist insofern nicht der höchste, als der Begriff des Höchsten ein relativer ist, und der Höchste andere, geringere außer sich voraussetzt. Janus ist aber der Gott, außer dem noch keiner gedacht wird. Er ist, wie gesagt, die Ureinheit und Quelle aller Götter.

Nach allem diesem haben wir uns schwerlich geirrt, wenn wir den Janus nicht unter die andern Götter, nicht auf gleiche Linie mit diesen,

[1] Macr. Sat. Lib. I, c. 9.
[2] de Nat. Deorum II, 27.
[3] Vgl. Ueber die Gottheiten von Samothrake, S. 104.

sondern an den Anfang des Göttersystems und insoweit dem Chaos des Hesiodos parallel setzen. Dieß vorausgesetzt, wird sich alles Uebrige nun von selbst erklären.

Hieher gehört vor allem jene religiöse Sitte Roms, daß zu Zeiten des Kriegs die Pforten des Janus offen standen, im Frieden geschlossen wurden. Man hat diese religiöse Sitte dadurch zu erklären gesucht, daß man annahm, jenes Heiligthum des Janus, das im Frieden verschlossen wurde, sey der Ueberrest des ältesten, nach dem feindlichen Sabinerland führenden Stadtthors von Rom gewesen, das bei der nachherigen Erweiterung der Stadt bald in die Mitte derselben zu liegen gekommen sey und dort bloß noch als Durchgang gedient habe; jene religiöse Sitte also habe sich von einer bei den ältesten Kriegen gegen die Sabiner üblich gewesenen Vorsichtsmaßregel hergeschrieben. Nun sind freilich in Kriegszeiten bei der Nähe des Feindes und des feindlichen Landes die Thore einer Stadt wichtige Posten; allein jeder würde erwarten, daß sie bei Friedenszeiten offen, bei Kriegszeiten vielmehr geschlossen wären. In Rom hätte gerade das Gegentheil stattgefunden. Wie hat man sich nun das zu erklären gesucht? Auch in neuerer Zeit noch hat Buttmann, der zuletzt mit dem Janus sich genau beschäftigt keine bessere Erklärung zu finden gewußt, als die schon Ovidius gegeben: ut populo reditus pateant ad bella profecto; also man ließ das Thor zu Kriegszeiten offen, damit die geschlagene Armee schnell genug in die Stadt retiriren könne. Eine solche Vorsorge für den Rückzug sieht mir aber jener mascula proles des Romulus nicht sehr ähnlich; sie erinnert mich an die Aeußerung, die ich während der Revolutionskriege von dem Officier einer geschlagenen Armee hörte, welcher meinte, wenn man geschlagen sey, wisse man doch genau, wohin man zu gehen habe, nämlich nach Hause; im Fall des Siegs aber, oder wenn man vorrücke, sey alles viel unbestimmter. Diese Erklärung also bedarf wohl keiner Widerlegung, und nachdem wir einmal Grund haben anzunehmen, daß Janus die höchste Idee, nämlich die der Ureinheit selbst ist, so wird es uns auch nicht schwer fallen, in jenem religiösen Gebrauch Roms die höhere Beziehung als bloß auf gewöhnlichen Krieg

zu sehen. Bedenken wir überdieß, welche tiefe sittliche und religiöse Grundlage den ersten politischen Institutionen Roms von Anfang gegeben seyn mußte, um die reißend schnell und unwiderstehlich wachsende Größe dieses Staates in der Folge seiner Geschichte zu begreifen, so werden wir um so mehr uns geneigt fühlen, auch in Ansehung jenes Gebrauchs eine tiefere und zugleich religiöse Bedeutung vorauszusetzen.

Solange nämlich jene Urpotenzen einander zu= und also überhaupt nach innen gewendet sind, so lange erscheint die Einheit nach außen als Ruhe, tiefer Friede; sowie sich die Einheit öffnet, aufthut, d. h. sowie eben jene Potenzen sich nach außen wenden und damit auseinander gehen, entsteht der Streit oder der Krieg. Wenn daher in Rom die offenstehenden Pforten des Janus Krieg, die verschlossenen Frieden bedeuten, so konnte dieß nur von einer Vorstellung herkommen, die nicht weit von dem später Ausgesprochenen entfernt war, Krieg sey der Vater aller Dinge (*πόλεμος ἁπάντων πατήρ*), einer Lehre, die, wie manche der ältesten speculativen Wahrheiten, auch eine vom mythologischen Standpunkt auf den wissenschaftlichen übergetragene Erkenntniß seyn mochte. Janus als die Einheit, die in sich vertieft nach außen Ruhe und Friede, wenn sie sich aufschließt, ebenso Ursache des Kriegs und jenes Kampfs ist, in welchem eigentlich die Fortdauer der Dinge allein begründet ist — Janus ist insofern auch die Einheit des Friedens und des Kriegs, Einheit der Einheit und des Gegensatzes[1], eine Idee, nicht zu hoch für jenen von Geschichtschreibern offenbar, d. h. nach pythagoreischen Ideen gebildeten Numa Pompilius, der zuerst den Janus zum Zeichen des Friedens geschlossen haben soll.

Der gewöhnliche Ausdruck, mit welchem das Schließen des Janus erwähnt wird, ist: Janum Quirinum clusit; aber eine bekannte Stelle des Horaz heißt: vacuum duellis Janum Quirini clausit, und da hier janus als Appellativum gebraucht ist, und Durchgang bedeutet, so erhellt, daß Quirinus nur ein anderer Name des Gottes Janus war, will man nicht etwa aus dem Umstande, daß Julius Cäsar einst seine Krieger im Unwillen und zur Schmach Quirites anredete, und auch

[1] Janus Clusivius und Janus Patulcius eins nach Macrob. Sat. I, 9.

sonst Quirites friedliche Bürger bedeutet, den Unterschied herleiten, daß Quirinus ausschließlich den Friedens-Janus, also den geschlossenen, bedeutet habe; jedenfalls begreift sich daraus die hohe Bedeutung des Quirinus im römischen Volksbewußtseyn, in ihm war die höchste Einheit des römischen Volks selbst gesetzt, man begreift das Gefühl, mit welchem z. B. Horaz den Augustus auffordert: Laetus intersis populo Quirini.

Bekanntlich wird der der Sichtbarkeit entrückte Romulus mit Quirinus identificirt, in den er eigentlich zurückgeht. Anstatt also Quirinus, wie gewöhnlich, für den Namen des vergötterten Romulus anzusehen, wäre es richtiger, zu sagen, jener erste König Roms sey vielmehr der entgötterte Quirinus, und es wäre dieß ein Beweis mehr, daß jener erste König Roms sammt dem Bruder Remus und seinem Nachfolger (Numa), daß diese selbst nur mythologische Potenzen sind, die Urgeschichte Roms, anstatt aus ursprünglichen historisch gemeinten Heldenliedern, wie ein berühmter und tiefer Forscher angenommen hat, geflossen zu seyn, vielmehr eine nur auf den historischen Standpunkt herabgesetzte höhere, nämlich göttliche oder mythologische Geschichte ist, gleichwie, wenn einmal die höhere Bedeutung des Janus anerkannt ist, man sich leicht Rechnung machen kann, daß der Name Quirinus nicht bloß von dem sabinischen curis (Spieß) herkommen wird, eine Etymologie, die übrigens lediglich auf der Auktorität späterer römischer Schriftsteller beruht. Soll ich eine Vermuthung darüber äußern, die ich hier freilich nicht weiter ausführen kann, so kommt Quirinus von queo, quire, so viel als posse. Die vorhin erwähnten Kabiren heißen bei den Römern Dii potes (von pos, potis, woher pos-sum, ich bin mächtig, bin im Stande). Sie heißen Dii potes nicht bloß wegen des allgemeinen Begriffs ihrer Macht, nicht als Mächtige überhaupt (denn mächtig sind am Ende alle Götter), sondern als Gottheiten, die reine Potenzen, lautere Ursachen und über die materiellen Götter erhaben sind. Janus nun als die Ureinheit ist gleichsam auch die Potenz dieser Potenzen, das Centrum, in welchem sie selbst noch bloß potentiell sind — potentiell nämlich gegen den wirkenden Zustand, in dem sie sich nach der Zertrennung oder in der gegenseitigen Spannung befinden. Quirinus

also wäre, als die Quelle dieser Potenzen, der in dem alles Können ist, der selbst ursprünglich Könnende — der Urvermögende, penes quem oder in cujus potestate omnia sunt.

Ich betrachte es insofern als eine nicht eben lächerliche Vermuthung des vorhin erwähnten Forschers, wenn er als den lateinischen aber geheim gehaltenen Namen Roms, von dem Macrobius spricht, den Namen Quirium vermuthet, wenn er diesen auch etwa anders erklärt. Diese Vermuthung ist mir um so wahrscheinlicher, als Quirium in der That nur gewissermaßen der lateinische Name wäre für den griechischen Ῥώμη, das ja auch Stärke, Kraft, Vermögen, potentia, bedeutet. Sollte man diese Ableitung von quire, so viel als posse, aus welchem Grunde immer widerlegen können, so würde ich dann keinen Anstand nehmen zu erklären, daß Quirinus bloß eine weiche Aussprache (oder eine ebenfalls durch Analogien zu unterstützende Zusammenziehung) von Cabirinus ist, und so würde er doch als Quelle und Mittelpunkt der Kabiren, jener Urpotenzen, jener alles verursachenden, erscheinen. Im Resultat käme dasselbe heraus. Die verschiedene Quantität der ersten Sylbe in quire und in Quirinus oder der zweiten in Cabirinus würde ich als keinen Gegenbeweis ansehen; es gibt Beispiele genug, und wir werden in der Folge selbst einige finden, wo die Quantität der Ursylben in nominibus propriis sich ändert. Indeß dieß sind Nebensachen. Unser Hauptsatz ist, daß Janus eine dem griechischen Chaos parallele Gestalt, also wirklich die Urpotenz aller Mythologie ist. Für diese Behauptung führe ich als ganz entscheidenden Beweis den Vers des Ovidius an, den er dem Janus in den Mund legt, und wo dieser mit klaren Worten sagt:

Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant.
Chaos nannten mich, denn uralt bin ich selber, die Alten [1].

Aus dem Kopfe des Ovidius ist dieß gewiß nicht gekommen; sein Gesang vom Janus im Anfang der Fasten enthält, wie wir bereis an einem Beispiele gezeigt, sonst meist nur geringe Ansichten; es war also wohl eine zu Ovidius Zeit vorhandene und gangbare Ueberlieferung,

[1] Fast. I, 103.

Janus sey — was in noch älterer oder ältester Zeit, bei den Griechen nämlich, das Chaos gewesen. Man kann dieß nicht auf die von einigen beliebte, aber in der That flache Weise erklären: beide werden nur verglichen, weil das Chaos bei den Griechen der Anfang gewesen, und in der römischen Mythologie Janus ebenso der alles Anfangende und Eröffnende sey. Der Vergleichungspunkt lag tiefer, und er lag sogar schon im Namen, der nun vollends entscheidet. Chaos kommt, wie gesagt, von dem Grundwort χάω, und dieß bedeutet offenstehen in dem Sinn, wie ein Abgrund oder wie eine alles verschlingende Tiefe als offenstehend gedacht wird. Woher kommt nun wohl Janus? Cicero will, es komme von eo, Janus sey statt Eanus[1]. Man geht freilich auch durch ein Thor oder einen Durchgang, aber man geht ebensowohl einen Weg, wo kein solcher ist; warum auch wäre aus Eanus Janus geworden? Nun gibt es zwar kein Verbum io, wohl aber ein Verbum hio, und dieses lateinische Wort sagt ganz dasselbe, was das griechische χάω, χαίνω, offenstehen, und Janus oder Ianus wäre statt Hianus. Eine so naheliegende, scheinbar so wenig gelehrte Ableitung dürfte sich vielleicht kaum hervorwagen, hätte nicht auch sie an einem Schriftsteller des Alterthums selbst einen Rückenhalt. Ich will meinen Vorgängern keinen Vorwurf daraus machen, daß sie diese Ableitung bei Festus übersehen zu haben scheinen; bin ich doch selbst unabhängig von ihm auf dieselbe geführt worden durch die bloße Nothwendigkeit der Begriffe, und entdeckte erst später, daß sie bei dem erwähnten Schriftsteller schon zu finden ist, nicht unter „Janus" selbst, sondern da, wo er das Wort Chaos erklärt. Diese Erklärung lautet bei Festus[2] so: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem. (Confusa ist freilich nach frühern Bemerkungen nicht das rechte Wort, aber der Zusatz ab initio zeigt, daß das Chaos wenigstens nicht als eine secundäre, durch Mischung oder Verwirrung schon vorhandener und außereinander befindlicher Elemente entstandene, sondern eine ursprüngliche, primitive Einheit ist. Ich erlaube mir noch auf das Wort unitatem aufmerksam

[1] De Nat. D. II, 27.

[2] De significatione verborum, p. 52, ed. C. O. Müller.

zu machen, welches zeigt, daß nicht etwa eine neuere philosophische Idee in das Chaos hineingetragen worden ist, wenn es als Ureinheit bestimmt worden, da man dem Festus gewiß nicht vorwerfen kann, von der neueren Philosophie gewußt oder gar ihr gehuldigt zu haben). Die ganze Stelle in ununterbrochenem Zusammenhang also lautet so: Chaos appellat Hesiodus confusam quandam ab initio unitatem hiantem patentemque in profundum, ex eo et $\chi\alpha\acute{\iota}\nu\varepsilon\iota\nu$ Graeci, et nos hiare dicimus. Unde Ianus detracta aspiratione nominatur ideo, quod fuerit omnium primus, cui primo supplicabant velut parenti, et a quo rerum omnium factum putabant initium. — Wenn nun nach Beibringung dieser Stelle die vorgetragene Erklärung des Namens nicht nur, sondern auch des Janus selbst als dem Chaos paralleler Gestalt für bewiesen anzunehmen seyn möchte, so glaube ich bemerken zu müssen, daß doch auch Buttmann nach den Prädicaten, die diesem Gott überall beigelegt werden, nach der allgemeinen und hohen Stellung, die ihm bei allen Anrufungen, Opfern, selbst bei Unternehmungen gegeben wird, es unthunlich fand, den Janus für einen bloßen Gott der Thüren und Thore zu halten. Er meint daher, Janus sey allerdings ein uralter Hauptgott der Nation, der eine größere Sphäre von Göttlichkeit gehabt haben müsse, und da gebe der Name Diana, der, offenbar aus diva oder dia Jana zusammengezogen, eine Jana voraussetze, einen hinlänglichen Wink, denn Diana sey ja unstreitig die Luna, was könne also Janus anders seyn, als Sol, die Sonne? — Was nun den Namen Diana betrifft, so würde ich, vorausgesetzt, daß es mit der Herkunft von Janus seine Richtigkeit hätte, wogegen ich jedoch einigen Zweifel hege, in dem Di vielmehr die dirimirende lateinische Partikel sehen, und Diana als die Urheberin der Zweiheit, als die den Janus zertrennende erklären, denn dem schon auseinander gehenden, sichtbaren und bildlichen Janus liegt der unsichtbare, noch in sich verschlungene zu Grunde. Nicht unwahrscheinlich eben wäre diese Erklärung; denn als erste Urheberin der Zweiheit oder der Spannung gilt diese Gottheit wohl auch sonst; dahin deutet selbst ihr Attribut, denn eines der Bilder, unter welchen die durch abwechselnde Spannung und Abspannung

hervorgerufene Weltharmonie am häufigsten vorgestellt wurde, war das Bild des Bogens, *βιός*, welches um so bereitwilliger dazu diente, als es von *βίος*, Leben, nur durch den Accent verschieden ist. Diana wäre demnach die Bogenfrohe; als das erste Spannende des Bogens, der immer wieder gespannt werden muß, soll das Leben nicht in das Nichts zurückkehren. Dagegen ist ihr Zusammenhang mit dem Mond jedenfalls kein primitiver, sondern nur ein abgeleiteter, und es ist wohl überhaupt unsern Ansichten nicht mehr gegeben, den ganzen Reichthum der Mythologie einförmig auf Sonne und Mond zurückzuführen, wie nach Buttmann auch Jupiter und Juno ursprünglich nichts anderes als Himmel und Erde seyn sollen: erst später, als der Begriff der Gottheit sich würdiger gestaltet, haben auch Janus und Jana, Juppiter und Juno eine geistigere Bedeutung angenommen und sich von jenen zwei großen Fetischen getrennt; denn auch hierin, daß er die Bezeichnung von Fetischen, welche nur für einen späteren beschränkten und höchst untergeordneten Moment der Mythologie passend ist, auf die beiden großen Lichter, die Hauptgegenstände der ursprünglichen Verehrung, überträgt, hat sich Buttmann gegen die wenig begründeten Ansichten seiner Vorgänger allzu nachgiebig erwiesen. Aber woher nun der Name für den auf solche Weise allerdings höher gestellten Gott? Nun — sehr einfach: ohngefähr wie das lateinische jugum auf das griechische *ζυγόν*, so weist Janus auf das altdorische *Ζάν*, Jana auf *Ζανώ* zurück, welches angeblich Hera bedeutet hat. Aber — so muß nun weiter gefragt werden — wie ist, dieß vorausgesetzt, der hohe Gott des Himmels zu jenem fast bloß noch häuslichen Geschäft eines Aus- und Eingang, Thor und Thüre behütenden Gottes herabgekommen? Ganz einfach, meint Buttmann: in Folge einer falschen Etymologie. Die Römer nämlich haben den Namen mit den zufällig gleichlautenden lateinischen Wörtern Janus (Durchgang) und janua (Thüre) in Verbindung gebracht, und so ist Janus ohngefähr ebenso zum Gott der Thüren geworden, wie, nach einer Bemerkung des Cornelius Agrippa von Nettesheim, der heil. Valentin von den Deutschen gegen die fallende Sucht oder von den Franzosen der heil. Eutropius (St. Eutrope) gegen die Wassersucht

angerufen wird. Buttmann leitet das Appellativum janus wie janua von eo ab. Wäre es nicht natürlicher, diese beiden Wörter ebenso wie den Namen des Gottes von hio, offenstehen, abzuleiten, aber wäre es nicht auch ohne diese Identität der Ableitung begreiflich, daß man das Bild des Gottes bei Durchgängen, d. h. öffentlichen Pforten, aufstellte, denn er selbst ist ja die ursprünglich verschlossene, in der Folge aufgehende Pforte zu allem Seyn? Uebrigens standen bekanntlich die Pforten des römischen Janustempels von Numa bis auf das Ende des ersten punischen Kriegs und von da bis auf Augustus offen, der, wie Creuzer sagt, gern einem Theil seiner Regierungszeit diese Außenseite der idealischen Zeit des Numa geben wollte und seinen Römern nicht weniger als dreimal während seiner Regierung das Vergnügen jenes uralten, hochheiligen und fast beispiellos gewordenen religiösen Gebrauchs machen konnte, die Januspforten zu schließen.

Ich bemerke noch kürzlich, daß das Wort, welches im Deutschen dem Griechischen *χάω* und *χαίνω* entspricht, von Dichtern ja auch gebraucht wird, um von einem gähnenden, nach anderer Aussprache einem jähnenden Abgrund zu sprechen, oder zu sagen, die Tiefe gähnte uns an. Endlich möchte ich noch an die Stelle des Seneca in der Tragödie Herkules auf Oeta erinnern, wo dem Chor als orphische Weisheit die Lehre von dem allgemeinen Untergang, auch dem der Götter, in den Mund gelegt wird:

Coeli regia concidens
Ortus atque obitus trahet,
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua et Chaos:

die himmlische Burg zusammenstürzend wird allem Entstehen und Vergehen ein Ende machen, und alle Götter wird gleicherweise ein Tod verderben und das Chaos. Ein Tod, mors aliqua, sagt der Dichter, denn die Götter sterben nicht den allgemeinen Tod, sondern einen besonderen Tod. Ihr Tod ist der Rückzug in das Chaos. So demnach wird das Chaos ebenso das Ende der Götter, wie es bei Hesiodos ihr Anfang war.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Daß der Begriff des Chaos in der griechischen Theogonie sich von dem ersten Ursprung der griechischen Mythologie herschreibe, dieß habe ich früher bereits bei Gelegenheit der Hermannschen Theorie als undenkbar nachgewiesen [1]. Dieser Begriff am Anfang der Theogonie dient zum Beweis, daß diese selbst schon das Werk der sich selbst zu begreifen, zu fassen, sich auseinander zu setzen und zu erklären strebenden Mythologie ist. Von dem Chaos, das noch über aller Mythologie liegt, geht Hesiodos nun zu der ersten Gestalt mit einem bloßen ἀυτὰρ ἔπειτα über. Natürlich tritt hier die älteste Vergangenheit der Mythologie ein, die als Himmelsverehrung nur materieller Zabismus seyn kann. Denn er **kann** den Zabismus nur als Vergangenheit aufnehmen. Zuerst, sagt er, ward das Chaos, aber nachher die breit- oder weitbrüstige Erde — γαῖα εὐρύστερνος, die er den ewig festen, bleibenden Sitz aller Unsterblichen, d. h. das erste das — seiner Natur nach — Setzende aller Götter nennt, und damit als den theogonischen Grund bezeichnet. Es drängen sich hier verschiedene Bemerkungen auf, die ich nacheinander vortragen will.

Erstens fällt auf, daß das erste aus dem Chaos, dem Neutralen, Ungeschlechtigen Hervortretende ein **weibliches** Princip, γαῖα, ist. Zur Erklärung davon dient Folgendes. Durch die ganze Theogonie verhält sich das **Bewußtseyn** des Gottes zu dem Gott selbst als Weibliches zu Männlichem. Das Bewußtseyn, als das **Setzende** des Gottes,

[1] S. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 45.

behauptet insofern die Priorität vor diesem; da es aber doch nur ist, um das Setzende des Gottes zu seyn, so ist dadurch seine Stellung zu dem Gott zugleich eine untergeordnete. Die Priorität bringt nicht Superiorität mit sich. Beides, die Priorität vor dem Gott und dann doch wieder das ihm-untergeordnet-Seyn konnte nicht anders ausgedrückt werden als dadurch, daß es als weibliches, den Gott gebärendes Princip gesetzt wurde. Dieß ist nicht ein künstlicher, vielmehr nur der natürliche Ausdruck des objektiven, des wirklichen Verhältnisses. So viel über das Vorausgehen des weiblichen Princips, ein Vorausgehen, das nur stattfindet, um den Gott zu setzen.

Zweitens: Wie die *γαῖα* aus dem Chaos hervorkommt, ist nicht gesagt; so viel ist klar, daß das Chaos sie nicht erzeugt. Doch liegt in dem Epitheton *εὐρύςερνος* eine Andeutung. Das weit-Werden, das in diesem Epitheton liegt, deutet auf ein früheres enge, oder in der Enge Gewesenseyn. Die Gaia ist an sich das reale Princip, das Gott setzende. Solang das Princip in diesem Verhältniß des selbst nicht Seyenden, nur Gott Setzenden bleibt, ist nichts als Chaos; sowie es sich in das Seyn erhebt — in dieser Erhebung eben liegt der Anfang des ganzen Processes, die erste Spannung — sowie es sich in das Seyn erhebt und doch dabei eodem loco seyn will, wo es zuvor war, im Innern, ist es in der Enge und Angst. Um sich aus der Enge zu setzen, muß es heraustreten — sich materialisiren. Dieses Erste, zuvor Innere, nun Aeußere, ist *γέα* (*γῆ*), *γαῖα*, vom Verbum *γάω*, welches auch durch *χωρέω*, Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt wird. Das aus dem Centro gewichene und dadurch selbst peripherisch, weit gewordene reale Princip ist die *γαῖ᾽ εὐρύςερνος*. Wie im Griechischen vom Weitwerden, Raumgeben (locum dare), so hat in andern Sprachen, z. B. in den semitischen, die Erde von der Erniedrigung den Namen; sie heißt eigentlich die erniedrigte. Beides ist Eins. Da aber eben dieses reale, dem Bewußtseyn zur *γέα* gewordene Princip der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es in eben diesem Weitwerden zum festen Sitz (d. h. zum real Setzenden) aller Götter[1], zum

[1] *πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων.* Theog. v. 117.

theogonischen Grund. Die Gaia oder das materialisirte Urprincip des Bewußtseyns hat auch bei Hesiodos keine andere Funktion, als zunächst den ihr gleichen Gott zu gebären, den Gott, der sie ringsum bedecke, den sternetragenden Himmel[1]. Unstreitig ist hiemit der Zabismus der Urzeit aufgenommen, und höchst merkwürdig ist es zu sehen, wie bestimmt das Unmythologische des Zabismus von dem Mythologischen der folgenden Zeit unterschieden wird. Die Gaia setzt oder gebiert noch für sich — ohne Gemahl — den Uranos, damit er sie, wie es heißt, ringsum bedecke, umschließe, wodurch sie eben selbst wieder das Umschlossene, und nun im Aeußern wieder ebenso das Innere ist, wie sie es zuvor im Innern war. Wer aber sieht hier nicht einen Proceß, und zwar einen Proceß der universio?

Ebenso ohne Gemahl, oder, wie die Theogonie (v. 132) selbst es ausdrückt, *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*, ohne erfreuliche Liebe, erzeugt sie dann, oder setzt sie die großen Berge (*οὔρεα μακρά*), das unfruchtbare Weltmeer und den Pontos, d. h. lauter reale Gegenstände. Eigentlich mythologische Götter entstehen erst durch die Verbindung der Gea mit dem selbst erzeugten Gemahl (Uranos); denn unter allen ihren Erzeugnissen ist der sternetragende Himmel allein *ἴσος ἑαυτῇ*. Hier ist also schon der Grund zum Mythologischen gelegt. Aber — und dieß ist wieder höchst merkwürdig — die Kinder, die sie mit dem Uranos erzeugt, und die nun nicht mehr bloße Naturgegenstände, sondern bereits mythologische, geistige Götter sind, diese Kinder werden gleichwohl, wie wir bald näher sehen werden, nur erzeugt, um im Verborgenen zu bleiben, nicht um hervorzutreten. Die erste Periode der Theogonie beschränkt sich insofern doch eigentlich nur auf den materiellen Zabismus. Was darüber hinausgeht, ist nur als zukünftig gesetzt. Die höheren, geistigen Götter zeigen sich nur so, wie sich das Zukünftige stets in der Gegenwart zeigt, sie zeigen sich aber als solche, denen erst künftig bestimmt ist wirklich zu seyn. Denn Uranos, d. h. eben der materielle Zabismus, hält die geistigen Götter noch verschlossen.

[1] *Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ*
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ. v. 126. 127.

Das erste Geschlecht dieser Gaia- und Uranoskinder sind die Titanen. Wenn man zuerst die Namen dieser Titanen einzeln betrachtet, so zeigt schon der unter denselben sich findende Name Ὠκεανός im Vergleich mit dem vorhergegangenen Πέλαγος und Πόντος (welche die Gäa für sich ohne Antheil des Uranos erzeugt hat), schon dieß zeigt, daß die bloß realen Potenzen der ersten Zeit, die von Gäa für sich erzeugt sind und dem bloß materiellen Zabismus angehören, in dieser zweiten Folge bereits zu mythologischen Persönlichkeiten erhoben sind. Die Titanen sind nicht mehr Sterne, noch Sternbilder, überhaupt nicht mehr wirkliche Gegenstände, sondern im Verhältniß zu diesen bereits geistige Götter. Wenn man besonders Hermanns in grammatischer Hinsicht unverwerfliche Erklärungen annimmt, sind die Namen der Titanen nicht sowohl die Sterne selbst, als die in der Bewegung derselben waltenden und gleichsam miteinander ringenden Kräfte — Hyperion und Japetos[1]—. Inwiefern aber die Titanen erst mit Kronos aus der Verborgenheit hervortreten, inwiefern sie also in der ersten Zeit eigentlich nicht wirklich sind, so gibt es in der Theogonie nur die drei Zeiten a) Uranos Zeit, die Zeit der bloß realen Potenz; b) die Zeit der ideal-realen, die mit Kronos erst ans Licht kommende Zeit der Titanen, in denen das reale, also wilde, heftige Princip, wiewohl schon ins Geistige erhoben, doch noch immer unüberwunden fortdauert; wer weiß, was die Alten unter dem Titanischen der Seele verstehen, dem Plutarch als gleichbedeutend das Leidenschaftliche — Unvernünftige — das außer sich Gesetzte (τὸ ἔμπληκτον) beifügt, wird für jene Behauptung keinen weiteren Beweis verlangen; c) die Zeit der vollkommenen idealen oder der Zeusgötter. Was den Gesammtnamen der Titanen betrifft, so scheint mir über dessen Bedeutung kein Zweifel seyn zu können. Die Ableitung von τείνω, τιταίνω, spannen, hat die unwidersprechliche Auktorität des Hesiodos selbst für sich. Zwar bezieht Hesiodos den Namen auf das Ausstrecken der Hand zur Entmannung des Uranos einer That, der sich jedoch nur einer der Uranossöhne, der jüngste, Kronos, vermessen hat. Wir nehmen aber von Hesiodos nichts an als

[1] Vgl. Einl. in die Philosophie der Mythologie, S. 39.

die Etymologie selbst, daß nämlich die Titanen vom Ausstrecken, Spannen so genannt sind. Die verschiedene Quantität der ersten Sylbe in **τιταίνω**, wo sie kurz, und in **τιτάν**, wo sie lang ist, würde keinen Einwurf dagegen bilden. Das Verbum **τιταίνω** wird in allen denjenigen eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen gebraucht, in welchen auch das Wort Spannung gebraucht wird, und wir hätten hier unser oft gebrauchtes Wort in der Mythologie selbst gefunden. In den Titanen herrscht noch die Spannung des realen Princips gegen das ideale vor, die Turgescenz des realen Princips. Denn jedes Hervorstreben, jedes Hervortreten eines erst verborgenen (latenten), jedes wirkend-Werden eines zuvor Nichtwirkenden erscheint in der Natur als Turgescenz. Ganz natürlich also war es, auch die Titanen, in welchen jenes aus der Unsichtbarkeit hervorgetretene reale Princip noch immer gespannt blieb, mit diesem Namen zu bezeichnen.

Das erste Geschlecht also der Gäa- und Uranoskinder sind die Titanen. Diese aber, die schon nicht mehr reelle Gegenstände, sondern ideale Wesen sind, gehören eigentlich einer späteren Zeit an. Sie sind in der Zeit des materiellen Zabismus nur erst potentiell vorhanden. Dieß wird dadurch ausgedrückt, daß sie Uranos verschlossen hält und nicht ans Licht treten läßt. Ein zweites Geschlecht der Gäa- und Uranoskinder sind die Kyklopen, Vorboten einer noch späteren Zeit. Denn während die Titanen schon in dem nächstfolgenden Reich des Kronos von diesem gelöst, befreit werden, ist es erst Zeus, der die Kyklopen befreit, und eben dasselbe gilt von den hundertarmigen Riesen[1].

Daß erst Zeus die Kyklopen und die ihnen verwandten Giganten befreit, ist ein Beweis, daß sie in der Uranoszeit Vorboten der Zeusherrschaft sind, wie die Titanen Vorboten der Kronosherrschaft. Beide sind also Präformationen für eine spätere Zeit, aber der Unförmlichkeit jener ersten Zeit angemessene; daher es auch natürlich ist, daß sie in der Zeit, in welcher sie wirklich ans Licht kommen, doch nur untergeordnete Geschäfte ausüben. Die Kyklopen sind Mitstreiter des Zeus gegen die Titanen; die hundertarmigen Riesen aber, Briareus, Kottos und Gyges, werden

[1] Theog. 501 ff. 617 ff.

gebraucht, um die von Zeus in den Tartaros gestürzten Titanen zu bewahren.

Was also diese gemeinschaftlichen Kinder des Uranos und der Gäa betrifft, so muß man sich nicht, wie es in den gewöhnlichen Erklärungen geschieht (vgl. Kanne) täuschen lassen, als wären sie schon wirklich vorhandene. Die Stelle der Theogonie über diesen Punkt ist ganz deutlich: *Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο* (v. 154) — so viel ihrer von Uranos und Gäa geboren wurden, also ohne Ausnahme, wird gesagt — *σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆϊ,* waren ihrem Erzeuger aufsätzig, und zwar heißt es nicht: sie waren ihm aufsätzig wegen dessen, was er an ihnen verübte, sondern *ἐξ ἀρχῆς,* von Anfang an, also ihrer Natur nach, und nicht weil er sie einschloß haßten sie ihn, sondern umgekehrt, weil sie ihm entgegen waren, schloß er sie ein. Sie waren ihm entgegen, ihm abhold eben als Potenzen einer späteren Zeit, weil in ihnen schon das Princip lag, welches einst die Gewalt des Uranos brechen, zerstören sollte.

Nun, nachdem er den Grund angegeben, fährt Hesiodos fort zu erzählen: Von diesen also, sowie ein jeder geboren wurde, verbarg sie der Vater und ließ sie nicht ans Licht heraus — *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε,* er behielt oder verschloß sie, *γαίης ἐν κευθμῶνι,* in der Tiefe der Erde, d. h. also noch waren sie in der Tiefe des dem Uranos unterworfenen Bewußtseyns verborgen. Obwohl es daher scheinen kann, als wären in jener ersten Zeit auch schon geistige Götter gesetzt, so sind sie doch bloß potentiell vorhanden. Die wirklich existirenden Wesen jener ersten Zeit sind nur der Himmel mit den Sternen, die großen Berge, das unfruchtbare Meer, kurz bloße Naturgegenstände. Hesiodos hat also, ob er gleich die späteren mythologischen Potenzen potentiell oder als zukünftige schon jetzt vorhanden seyn läßt, dennoch die erste Zeit, als die an sich noch unmythologische, sehr bestimmt charakterisirt, und ebenso läßt die Theogonie den Uebergang von der unmythologischen zur mythologischen Zeit genau so geschehen oder erfolgen, wie wir ihn in der allgemeinen mythologischen Bewegung erfolgen sahen. Ehe ich jedoch zu diesem Punkt fortgehe, will ich

bemerken, daß ich bloß den Hauptfaden der eigentlichen Göttergeschichte in der Theogonie verfolge, die zahlreichen Zwischenzeugungen aber, als zu unserem Vorsatz (denn nur das Allgemeine in der griechischen Mythologie ist unsere Aufgabe) nicht gehörig, übergehe.

Auf das Chaos zurückgehend, muß ich bemerken, daß Hesiodos auch aus dem Chaos eine Anzahl Wesen hervorgehen läßt, indem er sagt: „Aus dem Chaos wurden Erebos und die schwarze Nyx (Nacht)". Diesen Zusammenhang kann man sich so denken. Das Absolute an sich, noch ohne alle Beziehung auf den in ihm verborgenen, aber noch ganz unaufgeschlossenen Gegensatz betrachtet, ist = *Χάος*. Dasselbe Absolute kann aber auch in Beziehung auf diesen Gegensatz, doch kann es alsdann nur als Negation, als bloßes nicht Seyn desselben gedacht werden. Diesem mehr negativen Begriff entspricht *Ἔρεβος*, das man allerdings mit Hermann als das Bedeckende erklären kann. Erebos ist das den Gegensatz noch bedeckende, verhüllende Absolute, dem dann im Bewußtseyn, also als Weibliches, ebenfalls etwas Negatives entsprechen kann, was den Gegensatz nicht verneint, sondern ihn nicht sehen läßt. Dieß ist die *Νύξ*.

In dieser ersten Dunkelheit oder Nichtunterscheidung des Bewußtseyns sind nun aber schon enthalten die Kinder, die in der Folge aus ihr hervortreten, *Μόρος*, das Geschick oder der Urzufall, *Μῶμος*, das Princip aller Ironie, das Wehe (nicht gemeines Wehe, sondern jenes große Wehe, das über die ganze Menschheit verhängt ist und das sie im mythologischen Proceß empfindet), die Zwietracht u. s. w. Diese ganze Stelle von der Nyx ist eine philosophische Episode, d. h. es finden sich hier lauter philosophische Begriffe. Ich will aber damit nicht sagen, daß diese Stelle weniger alt als das ganze übrige Gedicht, z. B. Vers 1, sey. Die ganze Theogonie ist schon eine Art von wissenschaftlicher Darstellung der Mythologie; kein Wunder also, wenn sie Philosopheme enthält, nicht solche, die der Mythologie vorausgegangen, wie sie Heyne und Hermann annehmen, aber die sich unmittelbar aus der Mythologie erzeugten. Jene Genealogie der Kinder der Nacht ist also rein philosophisch. Der andere Faden aber, der durch die Theogonie hindurchläuft,

die andere Genealogie, ist die des objektiven, wirklichen, mythologischen Processes selbst. Hier **folgt** dem Chaos zuerst Gäa. Ich sage: sie folgt; denn bei der Nyx und dem Erebos heißt es: *Ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μελαῖνά τε Νὺξ ἐγένοντο*, bei der Gäa heißt es aber bloß: *αὐτὰρ ἔπειτα*: nachher, nach ihm kam Gäa. Das im materiellen Zabismus herausgewendete Bewußtseyn, welches nun der Grund der ganzen folgenden Götterzeugung wird, aber eben darum selbst nicht gezeugt wird. In jener ganzen Stelle also, die von den Erzeugnissen der Nyx mit dem Erebos handelt, sind lauter philosophische Begriffe, die freilich nicht von der ersten Entstehung der Mythologie selbst sich herschreiben, aber die doch Schöpfungen eines wissenschaftlichen Bewußtseyns seyn können, das sich **unmittelbar** aus der Mythologie selbst und **im** Aufgehen derselben erzeugt hatte. Daher ich weit entfernt bin, diese Verse von den Kindern der Nyx mit Hermann als Einschiebsel zu erklären. Schon Creuzer hat auf die Aehnlichkeit dieser Vorstellungen mit manchen Begriffen späterer philosophischer Systeme, z. B. des Empedokles und des Herakleitos, aufmerksam gemacht, auch auf die Uebereinstimmung einiger derselben mit manchen Zügen orientalischer Lehren. Unter diesen Kindern (wenn sie mit dem Erebos *Ἡμέρη* und *Αἰθήρ* gebiert, so gehört dieß einem andern Zusammenhang an) sind zuerst *Μόρος*, das Geschick, genannt. Erinnern **Sie** sich dabei an die Bemerkung, die gleich anfänglich bei Erwähnung der Persephone gemacht worden [1]. Der Uebergang aus der ersten Freiheit des Bewußtseyns zur mythologischen Befangenheit wird als der **Urzufall** überhaupt, als Fortuna, als Verhängniß angesehen, und Persephone selbst — die eben das dem realen Gott verfallene Bewußtseyn ist — wird in späteren mythologischen Philosophemen gerade als Moros, als Geschick, Verhängniß bezeichnet. In dem Schooß der ersten Unentschiedenheit lagen auch die Todesgeschicke, der Tod selbst und sein Verwandter, der Schlaf. Nach diesen folgt *Μῶμος* als Sohn der Nyx. Wenn man sich auch bloß an den Begriff des spöttischen, ironischen Tadelns hält, der mit diesem Wort gewöhnlich verbunden wird, so ist klar, daß Ironie wie Tadel nicht

[1] S. oben S. 153.

gedacht werden können, ohne daß ein Anderes außer dem Einen da ist — mit dem ersten Hervortreten der Anderheit aus der Einheit ist der Grund aller Ironie und ebenso alles Tadels gelegt. Denkt man aber an die Bedeutung von *μάω*, *μάομαι*, woher *μῶμος* abzuleiten ist, so ist *Μῶμος* der die Anderheit, das Entgegengesetzte, den Gegensatz Aufsuchende. Ihm folgt natürlich das Wehe oder der Jammer, der freilich erst mit der wirklichen Anderheit hervortritt, aber die Substanz alles Wehes ist doch in der ersten Unentschiedenheit schon vorhanden. Dann kommen lauter Schicksalsmächte, endlich Nemesis selbst, deren Begriff schon erklärt ist, dann der Betrug (*Ἀπάτη*), die Urtäuschung, und die Zwietracht (*Ἔρις*), die dann ein ähnliches Geschlecht verhängnißvoller Wesen erzeugt, unter denen sogar die falschen Reden (*Ψευδέες Λόγοι*) und die doppelsinnigen Reden (*Ἀμφιλογίαι*) vorkommen, bei denen niemand an etwas ursprünglich Mythologisches denken wird. Allein diese sind gerade darum unschätzbar, weil sie Beweise eines unmittelbar aus der Mythologie hervorbrechenden und noch von ihr selbst erzeugten philosophischen Bewußtseyns enthalten.

Bis jetzt also, um nunmehr in den Zusammenhang des fortschreitenden Processes zurückzukehren, ist in der Theogonie noch immer bloß die unmythologische Zeit dargestellt. Die Potenzen, welche über diese hinausgehen und schon mythologischer Natur sind, Titanen, Kyklopen u. s. w. werden noch zurückgehalten und am wirklichen Hervortreten verhindert. Gäa aber, d. h. das materielle Bewußtseyn, das, ohne es zu wissen, noch unter einem andern und höheren Einfluß steht und in eine entwickeltere Zeit fortstrebt, ist unwillig über das Loos ihrer Kinder, die Uranos, sowie sie entstehen, in den Tiefen der Gäa, d. h. des ihm noch unterworfenen Bewußtseyns, zurückhält. Sie beredet sich also mit diesen, um den Vater seiner Macht zu entsetzen oder zu berauben. In dem allgemeinen mythologischen Proceß geschieht der Uebergang aus der unmythologischen in die mythologische Zeit, wie Sie sich erinnern, dadurch, daß der Gott jener Zeit selbst weiblich wird. An die Stelle des Uranos tritt Urania. Der allgemeine Begriff aber dieses Uebergangs ist, daß der bis dahin herrschende Gott seiner Männlichkeit, seiner

obherrschenden Gewalt beraubt wird. Die Theogonie läßt dieß dadurch geschehen, daß der Jüngste, also zugleich der relativ Geistigste der Titanen, d. h. der nächsten, zur Existenz bestimmten Uranossöhne, aus einem Hinterhalt (ἐκ λοχεοῖο), d. h. unversehens, den nichts Ahndenden seiner Mannskraft beraubt und die abgeschnittenen Zeugungstheile rückwärts, d. h. in die Vergangenheit, zurück wirft. Aber aus dem Schaum der ins Meer gefallenen Theile entsteht im Lauf der Zeit die holde Göttin Aphrodite, welche also auch in der griechischen Mythologie eine alte Gottheit ist und in dieser an die Stelle der asiatischen Urania tritt; nicht daß die Griechen sie aus den asiatischen Religionen entlehnt haben, sondern diese weibliche Gottheit lag als ein nothwendiger Moment auch in dem hellenischen Bewußtseyn, und als dieses zur vollständigen Mythologie, d. h. zu derjenigen Mythologie sich entfaltete, die alle Momente des vorhergegangenen Processes in sich begreifen sollte, da mußte auch sie im griechischen Bewußtseyn an der ihr zukommenden Stelle hervortreten. Nachdem nun die Macht des Uranos gebrochen ist, kommt die Weltherrschaft an den Jüngsten der Titanen, Kronos, mit dem zugleich — nicht als ein von ihm erzeugtes, sondern als ein ihm ebenbürtiges Geschlecht — die Titanen herrschen, Götter, in denen, wie gesagt, noch immer die Natur des blinden, verstandlosen, in bloßer Gewalt und Stärke bestehenden Seyns, des noch immer unüberwundenen realen Princips, vorherrscht, die aber übrigens schon relativ geistige Götter sind, wie Kronos, der das reale Princip in seiner ersten Ausschließlichkeit schon überwunden voraussetzt.

Aber Kronos ist demselben Schicksal wie Uranos unterworfen; auch er steht gleichsam unter dem Einfluß eines geheimen Feindes, den die Theogonie noch nicht nennt; denn sie nennt ihn überhaupt erst am Ende des Processes, wie er denn früher in der That nur durch seine Wirkungen, aber nicht selbst offenbar wird. Auch Kronos ist in der Nothwendigkeit Kinder zu erzeugen, die über ihn und seine Zeit hinausgehen, die also seine Herrschaft bedrohen, und die er wieder ebenso einzuschließen, zu verbergen genöthigt ist, wie der Vater Uranos ihn und seine Brüder, die Titanen, verbergen mußte. Denn ihm sagen Gäa

und Uranos voraus, daß auch ihm bestimmt sey von den eignen Söhnen bezwungen zu werden. Hier sind wir nun in der Theogonie auf denjenigen Punkt zurückgeführt, bei dem wir gleich zuerst die griechische Mythologie aufgenommen, den wir als ihren eigentlichen Entstehungsmoment betrachtet haben, so daß alle jene früheren Momente sich erst diesem — als Momente seiner Vergangenheit — anschließen, und nicht eher in dem griechischen Bewußtseyn wirklich, d. h. auseinander gesetzt vorhanden sind, als mit dem Moment der letzten Krisis, deren Produkt eben die Götterwelt des Zeus ist. Hier wird es nun darauf ankommen zu zeigen, wie diese letzte Krisis in der griechischen Theogonie selbst sich darstellt. Kronos also zeugt mit Rhea, die natürlich schon unter den Titanen ihren Platz haben mußte und gleich mit diesem Namen aufgeführt ist — wie überhaupt alle Gottheiten gleich nach ihrem letzten Begriff benannt sind, oder in den Namen der Gottheiten zum voraus schon ausgedrückt wird, wozu sie sich bestimmen — auch dieß dient zum Beweis der von uns angenommenen Entstehungsweise der vollständigen Mythologie, daß nämlich das Frühere wahrhaft im Bewußtseyn nicht eher da ist als mit dem Späteren — Rhea ist das in Kronos schon beweglich zu werden anfangende Bewußtseyn; als solches zeigt sie sich, indem auch sie, wie früher die Gäa, mit dem Fortschreiten, und da, wo es den Sturz des Kronos gilt, mit dem Jüngsten, also Geistigsten ihrer Kinder, dem die zukünftige Weltherrschaft bestimmt ist, einverstanden sich zeigt — Kronos also wird vorgestellt als mit Rhea sechs Kinder zeugend, drei männliche und drei weibliche. Die drei männlichen, Aides, Poseidon, Zeus, ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zueinander haben wir bereits erklärt. In Aides ist vorbedeutet die künftige völlige Ueberwindung des eben darum jetzt noch bestehenden Kronischen in Kronos. In Poseidon ist jenes Moment des Kronos gesetzt, nach welchem er sich als realer Gott dem höheren idealen hinzugeben aufgefordert ist. Im Zeus ist der aus dem blinden Seyn völlig in Verstand umgewendete Kronos vorbedeutet. Denn Zeus ist nichts anderes als der nun ganz in Verstand umgewendete Kronos. Diesen drei männlichen Gottheiten entsprechen drei weibliche. (Doch ist es merkwürdig, daß auch hier in

der Theogonie die weiblichen den männlichen voraus genannt werden — die weiblichen Gottheiten zeigen dasselbe im Bewußtseyn, sie drücken dieselben Momente im Bewußtseyn aus, welche die männlichen im Gott selbst anzeigen).

Die drei weiblichen Gottheiten sind Hestia (die lateinische Vesta), Demeter und Hera. Sie werden in dieser Ordnung aufgeführt. Schon dieß zeigt, welchem Gott jede entspricht, und da in der Folge Hera als Gemahlin des Zeus hervortritt, so kann kein Zweifel seyn, daß Hestia in einem ganz gleichen Verhältniß zu Aides, Demeter zu Poseidon gemeint sey. Hestia entspricht aber auch ganz dem Begriff, den wir uns vom Aides gemacht haben. Wir sagten: Aides sey das Kronische, d. h. der Bewegung sich Widersetzende in Kronos. Gerade darum weil es dieß ist, ist es bestimmt, in der Folge überwunden, zum Aides zu werden. Denn noch ist es nicht Aides, obgleich es schon vorläufig so genannt wird. In dieser Zeit der kronischen Unentschiedenheit heißt also auch die entsprechende Gottheit des noch nicht als solchen gesetzten Aides Hestia, d. h. die Feststellende (von ἵστημι), die alles im Stehen Erhaltende, dem Flüssigwerden des Kronos, also zunächst dem Poseidon, und inwiefern dieß nur Uebergang ist, auch dem Höheren überhaupt sich Widersetzende. Wenn nun aber hier, im Moment des noch fortdauernden Widerstandes, Hestia als dem Aides bestimmte Gattin namhaft gemacht wird, so scheint die Theogonie im Widerspruch befangen, indem später, d. h. nach der vollkommenen Entwicklung oder Krisis, Hestia nicht als Gattin des Hades genannt wird, sondern dieser (bis dahin ohne Gattin) die Persephone sich raubt und als Gattin in die Unterwelt entführt. Diese Widersprüche der Theogonie (denn der eben erwähnte ist nicht der einzige) sind von dem höchsten Interesse. Eben diese Widersprüche müssen uns überzeugen, daß die Theogonie nicht etwas künstlich Gemachtes ist — denn in allem bloß künstlich Zusammengesetzten weiß der Verstand das Widersprechende zu vermeiden — diese Widersprüche eben zeigen, daß man etwas Unwillkürliches, durch einen Proceß Entstandenes vor sich hat, der, weil er etwas Fortschreitendes ist und im folgenden Moment das in dem früheren Gesetzte wiederherstellt, nicht umhin kann sich selbst zu widersprechen.

Die wirkliche künftige Gemahlin des Aides ist also Persephone. Da aber Persephone zugleich als Tochter der Demeter vorgestellt wird, so sehen wir, daß über diesen Punkt kein Verständniß möglich ist, eh' wir uns auch über Demeter ins Klare gesetzt haben.

Von der Demeter ist es schon durch ihre Stellung gegen Poseidon angedeutet, daß sie die dem höheren Gott überhaupt zugängliche Seite des Bewußtseyns ist. Wenn Poseidon *im* materiellen Gott die dem Dionysos, dem A^2, zugewandte oder entsprechende Potenz ist (dieser Zusammenhang mit Dionysos wurde in Griechenland auch durch manche Gebräuche anerkannt, so wurde z. B. das Fest *προτρυγεία*, welches Hesychios als *ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος* erklärt, gemeinschaftlich gefeiert) — wenn also Poseidon die dem Dionysos entsprechende Potenz ist, so müssen wir behaupten, auch Demeter sey eben das dem höheren, idealen Gott zugewandte Bewußtseyn, und es wäre nach dieser Bemerkung überflüssig, voreilig schon an das innige Verhältniß zu erinnern, in welchem sie mit Dionysos steht, und in dem wir sie in der *Folge* finden werden. Wie es aber nun zugeht, daß *hier*, in diesem Moment, noch Demeter dem Poseidon zugesellt ist (später Amphitrite), Hestia dem Aides (der später, da er — nach Besiegung des Kronos — aus der Verborgenheit hervorgetreten, die Persephone raubt), dieß kann ich nicht erklären, ohne daß wir von dem bis jetzt allein betrachteten äußerlichen oder exoterischen Vorgang der letzten Krisis auf den *innern*, den esoterischen Hergang derselben unsere Aufmerksamkeit richten.

Der äußere Hergang bestand, wie *Sie* wissen, in dem Aides-, Poseidon- und Zeus-Werden des blind seyenden Gottes: der Eine reale Gott verschwindet in den dreien, die gemeinschaftlich an seine Stelle treten. Das *Gemeinschaftliche* in den drei Göttern ist das verhüllt-, das unsichtbar-Gewordenseyn des Einen, des blind seyenden Gottes. Dieser ist in Zeus ebensowohl überwunden, als in Aides. Er ist in Zeus nur positiv überwunden, denn in Zeus wird das dem Blinden Entgegengesetzte, der Nus, gedacht, während in Aides das Blinde bloß negirt, einfach als Vergangenheit gesetzt ist. Aides ist nur der untere Zeus oder Zeus von unten, von der negativen Seite betrachtet. Hier ist das Blinde bloß niedergehalten,

was in Zeus in Verstand umgewendet ist. Aber eins setzt das andere voraus. Der blinde Gott wird als solcher Aides, nur inwiefern er zugleich Zeus wird, und er wird Zeus, nur insofern zugleich Aides. Die drei Götter sind also das gemeinschaftlich Verhüllende und Verbergende des realen Gottes. Diesen in den drei Göttern gemeinschaftlich verhüllten Gott können wir also den absoluten Hades nennen, zum Unterschied des relativen, der nur die negative Seite dieser Verhüllung ausdrückt.

Nun war aber das Bewußtseyn noch in der Zeit des Kronos ganz dem blind Einen zugewendet, und in diesem, dem Gott setzenden Bewußtseyn selbst muß also eigentlich der Proceß dieser letzten Krisis vorgehen. Die drei Götter sind nur das gleichzeitig entstehende Phänomen jenes inneren Vorgangs im Bewußtseyn selbst. Nun ist es aber nicht das ausschließlich dem realen, sondern es ist nur das zugleich dem idealen Gott zugewendete Bewußtseyn, welches dieser Verwandlung fähig ist. Nur das zwischen den beiden Potenzen in der Mitte stehende Bewußtseyn, das einerseits zweifelhaft und ängstlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott selbst verloren gehe, und andererseits dem Andrang der höheren, der geistigen Potenz nicht widerstehen kann — nur dieses ist jener Krisis fähig. Nun aber eben dieses in der Mitte stehende Bewußtseyn ist Demeter, wie die Stellung zeigt, die dieser Gottheit schon in der kronischen Zeit angewiesen ist. Wenn also die Göttergeschichte die innere Seite jenes Vorgangs (von welchem die Entstehung der drei Götter oder das Aides-, Poseidon- und Zeus-Werden des Kronos die exoterische, äußere Seite ist), wenn die Göttergeschichte die innere Seite dieses Vorgangs darstellt, so wird Demeter das eigentliche Subjekt, gleichsam der Mittelpunkt, der Angel seyn, um den sich der ganze Vorgang bewegt. In der kronischen Zeit nun werden die drei Götter und die ihnen entsprechenden weiblichen Gestalten, Hestia, Demeter, Hera, nur so erwähnt, wie in der Uranoszeit auch schon die Titanen erwähnt werden. Es wird ausdrücklich gesagt, daß sie noch nicht wirklich hervortreten. Nachdem die sechs Kronoskinder aufgezählt sind, heißt es: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος*, er verschlang sie, sowie jedes derselben

dem Schooß der Mutter sich entwand [1]. In diesem Zustand von Verschlungenheit also, und solange die Potenzen in einer Art von chaotischem Zustand erhalten sind, solang Kronos noch die Scheidung und Auseinandersetzung hemmt, ist Hestia noch in Demeter begriffen, und wir können sagen: Hestia sey eben der Name der noch nicht von Demeter abgesonderten, getrennten Persephone, Hestia sey hier statt der Persephone. Hestia bedeutet hier dasjenige im Bewußtseyn, wodurch es mit dem realen Gott zusammenhängt, ihm verhaftet ist — sie ist das Band des Bewußtseyns mit dem realen Gott. Nun aber in dem Verhältniß, als Kronos ohnmächtiger, als das Bewußtseyn sich seines Verhältnisses zu dem höheren, dem geistigen Gott bewußter, und also gegen den realen Gott freier wird, in dem Verhältniß kann es sich des an dem realen Gott Festhaltenden in ihm (kann es sich dessen, was in ihm, dem realen Gott, verhaftet ist) als eines Besonderen in sich, als eines von ihm selbst Unterscheidbaren, ja als eines ihm Zufälligen und in Bezug auf es selbst Aeußeren bewußt werden. Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gotte als eines von ihm unterschiedenen bewußt, es wird selbst dieses Bandes entledigt, entbunden. Das aber, dessen es entbunden wird, und was zuvor eins mit ihm war, erscheint ihm als sein Kind — jenes Band mit dem realen Gott stellt sich ihm also nun in einer besonderen Persönlichkeit dar; diese besondere Persönlichkeit ist nicht mehr Hestia: Hestia ist sie nur, sofern sie von ihm noch nicht unterschieden, mit ihm noch eins ist, wie in der kronischen Zeit. Als abgesondert von ihm ist es eben Persephone.

Dadurch, daß es diese Seite seiner selbst von sich unterscheidet, hat das Bewußtseyn auch sich selbst als besondere Persönlichkeit bestimmt. Erst jetzt ist es wirklich Demeter. Obgleich dieser Name schon früher auch in der kronischen Zeit gebraucht wird (wie Aides auch dort schon Aides heißt, obgleich er noch nicht als Aides erklärt ist), so ist das Bewußtseyn doch erst in der Trennung von Persephone als Demeter, als Mutter, und zwar als die göttliche, oder, wenn man die

[1] v. 459.

Sylbe $\Delta\eta$ in $\Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\eta\varrho$ mit dem $\delta\alpha\iota$ (= $\delta\alpha\eta$) in $\delta\alpha\acute{\iota}\mu o\nu\varepsilon\varsigma$ vergleichen darf, so ist es erst jetzt als die wissende, als die geistige, als die vom Materiellen befreite Mutter erklärt. In Persephone befreit sich das Bewußtseyn erst von seiner dem realen Gott verhafteten Natur; es wird also erst Demeter, indem es die Persephone gebiert. Als Mutter der Persephone aber kann Demeter nicht mehr Gattin des Poseidon, des noch kronischen Gottes, seyn; solang sie nur als Gattin des Poseidon erscheint, ist auch Hestia noch nicht von ihr getrennt, noch nicht als Persephone gesetzt. Sie erzeugt die Persephone mit Zeus. Dasselbe, was unter Kronos noch Hestia war, wird Persephone unter Zeus Herrschaft, der nun Vater auch desjenigen heißt, was in anderer Beziehung eher war als er, aber doch erst mit ihm und durch ihn, d. h. durch die mit ihm gesetzte Krisis, zur Wirklichkeit gelangt. Auf diese Weise heißt Zeus selbst Vater des Dionysos, der lange vor ihm, aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war, er heißt Vater nur des nun vollkommen verwirklichten Dionysos.

Hier also tritt Persephone als besondere Gestalt in die Mythologie ein, und Hestia verschwindet, obgleich die Identität beider Gottheiten sich auch später noch in vielen Zügen ausspricht; denn z. B. ebenso wie der Hestia wurde auch der Persephone in manchen Heiligthümern ein ewiges Feuer gebrannt. Aber auch nun als abgesonderte Gestalt kann Persephone nicht mehr bei der Mutter — an demselben Ort (eodem loco) mit ihr bleiben. Dieß führt auf die Geschichte vom Raub der Persephone, worüber ich Folgendes bemerke.

Auch Persephone muß in Bezug auf die Mutter, welche nun Demeter ist und als das gereinigte, vergeistigte Bewußtseyn stehen bleibt, in die Verborgenheit zurücktreten. Indeß ist diese Trennung — dieses Aufgeben der Tochter von Seiten der Demeter — nur Folge des Kampfs, in dem sich das Bewußtseyn befindet. Also es ist keine freiwillige Trennung; ungern scheidet sich das Bewußtseyn von dem Princip, durch welches ihm der Gott zwar der blindlings seyende, aber zugleich der ausschließlich Eine war, und mit Gewalt wird die Tochter von der Mutter, die nicht wollende von der nicht wollenden, gerissen. Dieß

eben wird ausgedrückt durch den Raub der Tochter, die der ins Unsichtbare zurücktretende Gott mit sich in das selbst nicht sichtbare, darum nur noch schattenähnliche Seyn fortreißt. Deßhalb wird gesagt: Hades habe die Persephone geraubt, von der Seite der Demeter gerissen. Wenn nun aber Demeter diese Vermählung der Tochter mit dem Hades anerkannte, so mußte sie eben damit auch die Umwandlung des Einen in eine Vielheit von Gestalten anerkennen, das Bewußtseyn mußte den ausschließlich Einen als wirklich seyenden aufgeben. Dieß kann es aber nicht. Denn die Gestalten, in welche sich der Eine Gott verwandelt und verhüllt hat (durch die Er eben unsichtbar geworden ist), diese können dem Bewußtseyn kein Ersatz seyn für den Gott an sich; nachdem also dieser Gott, der das Bewußtseyn zuvor erfüllte, verschwunden ist (verschwunden, wie wir den Gott in der Natur vergeblich suchen, und statt seiner überall nur die Gestalten der Dinge finden, die er an seiner Statt zurückgelassen, und überall nur noch seine Fußstapfen, aber nicht mehr ihn selbst sehen), nachdem also dem Bewußtseyn jener Gott verschwunden, der es zuvor erfüllte, bleibt es, oder bleibt Demeter zurück als das leere, unerfüllt gelassene Bewußtseyn, das gleichsam lauter Begier, Sucht und Hunger ist. Sie sucht die verlorne Tochter, denn sie sucht den wirklichen Gott, als welchen sie erst den blind Seyenden hatte. Aber dieser ist jetzt zergangen in jene Göttervielheit, in der sie nur die Ueberbleibsel, die exuvias oder die λείψανα des zertheilten Gottes erblicken kann.

Demeter ist die Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigenthümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechische Götterwelt. Demeter, ursprünglich in der Mitte zwischen dem realen und idealen Gott, ist nicht wie die ägyptische Isis genöthigt, jenem selbst in die Unterwelt zu folgen; Demeter gibt gleichsam nur die Eine Seite ihres Wesens — Persephone — an ihn ab, und die von Persephone befreite Demeter bleibt nun als das rein ideale Bewußtseyn stehen, frei gegen den realen Gott und frei gegen die materielle Göttervielheit, in welche dieser verschwunden ist. (Isis bleibt immer befangen mit Typhon, und wird nie zum freien Setzenden weder der Vielheit, in

die er zergangen, noch der Einheit, in der er wiederhergestellt ist). Durch Demeter eigentlich kommt die griechische Mythologie zwischen die ägyptische und indische zu stehen, indem sie weder dem Materialismus der ersteren, noch dem ausschweifenden Spiritualismus der andern anheimfällt. Von der ägyptischen unterscheidet sie sich dadurch, daß das Bewußtseyn hier nicht selbst in den materiellen Göttern untergeht, sondern außer ihnen bleibt, von der indischen dadurch, daß sie nicht alle Beziehung zu ihm aufgibt, daß in Persephone noch immer ein Band bleibt, durch welches das höhere, geistige Bewußtseyn (Demeter) mit den materiellen Göttern zusammenhängt.

Im Anfang zwar, im ersten Gefühl der Leere, der Unerfülltheit, grollt die zürnende und über den Raub der Tochter trauernde Demeter allen Göttern — die ganze mit Zeus gesetzte Göttervielheit kann ihr kein Ersatz seyn für den Gott. Darum ihre Hoffnung auf die Wiederkehr der Tochter, darum ihre Sehnsucht nach dem Verlorenen. So weit geht noch selbst die rein exoterische griechische Mythologie. Der Raub der Persephone wird noch in der Theogonie erwähnt; denn dieser ist ein mit dem Zeus-, Poseidon- und Aides-Werden des Kronos noch gleichzeitiger Vorgang. Der Raub der Persephone, das Suchen der Mutter kommt noch in unzähligen bildlichen Darstellungen, namentlich Gemälden vor, ja der Raub und seine unmittelbare Folge ist ein vorzugsweise beliebter Gegenstand der bildenden Kunst; aber die mehr inneren, in die Tiefe des Bewußtseyns selbst zurückgehenden Ereignisse, die Versöhnung und endliche Beruhigung der Mutter, diese gehören nicht mehr der Mythologie an, sondern bleiben ganz jenem esoterischen Bewußtseyn vorbehalten, das nur in den Mysterien sich ausspricht, auf welche dieser Vortrag schon der Zeit halber sich nicht mehr erstrecken könnte, wenn ich auch nicht gleich in der ersten Anlage mir die Abhandlung der Mysterien für einen andern Zusammenhang vorbehalten hätte. Die Hauptsache jedoch, nämlich daß der eigentliche Inhalt der Mysterien eben die Versöhnung der Demeter war, daß die Mysterien selbst nichts anderes sind als die Celebration dieser — nicht einmal für immer geschehenen, sondern immerwährenden Begütigung der Demeter:

dieß erhellt schon aus der berühmten Stelle des homerischen Hymnus auf Demeter, wo sie selbst von der Einsetzung der Orgien, der Eleusinischen Geheimnisse, spricht (Orgien bedeutet nichts anderes als eben Mysterien, und es ist dabei durchaus nicht an orgiastische Erscheinungen zu denken, die vielmehr den Eleusinien ebenso wie dem in allem Schmerz besonnenen, gefaßten Wesen der versöhnten Demeter völlig fremd sind) — also in dem Hymnus spricht Demeter selbst von der Einsetzung ihrer Mysterien, und als Hauptzweck derselben gibt sie eben den an, daß sie fortwährend versöhnt werde:

> Selbst einsetz' ich die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft
> Sie hochheilig begehend das Herz allstets mir versöhnet [1].

Der Ausdruck „Versöhnung" ist also nicht *unser* Ausdruck, er ist der ächte, der ursprüngliche; es ist, wie der homerische Hymnus selbst sagt, Demeter ein der Versöhnung bedürftiges Wesen.

Wodurch nun aber kann wohl dieses Sehnen der Demeter gestillt, die Trauer besänftigt, der Groll begütigt werden? (So weit können, ja müssen wir schon hier in die Untersuchung eingehen). Nur indem ihr an der Stelle des untergegangenen Gottes derjenige wird, der nicht mehr untergehen kann, der bleibende, dem gebührt zu seyn.

Die erste Potenz war nicht die, der bestimmt war zu seyn. Darum muß der entsprechende Gott auch wieder aus dem Seyn zurücktreten. Nicht Er selbst bleibt, sondern nur jene Gestalten, denen er durch sein Hervortreten in das Seyn zur Materie, zur Unterlage geworden ist, er selbst verschwindet unter diesen Gestalten; er bleibt, aber nicht in der Gegenwart, sondern nur als deren gemeinschaftliche Vergangenheit; er bleibt, aber unter ihnen verborgen, ein Geheimniß, das nur noch dem selbst von der Gegenwart abgewendeten, der Vergangenheit angehörigen Bewußtseyn bekannt ist.

Für den Gott, der nicht seyn sollte, und daher aus dem Seyn wieder ins Nichtseyn zurücktritt, kann dem Bewußtseyn nur Ersatz

[1] — — — — ὡς ἂν ἔπειτα
Ἐυαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε. v. 274. 275.

werden in dem Gott, der seyn soll, dem gebührt zu seyn. Dieser Gott kann nicht der seyn, den wir bisher Dionysos genannt haben, denn dieser ist nur der den seyn sollenden durch Negation des nicht seyn sollenden Vermittelnde. Er ist nicht Gott an sich, sondern bloß actu, der sich als Gott nur erweist, indem er den nicht seyn sollenden negirt. Das Bewußtseyn will aber den Gott an sich, und es will ihn als seyend. Diesen verfehlte das Bewußtseyn, indem es den, der bloß Gott an sich ist, ins Seyn erhob. Aber dieser selbst kann nicht aus dem Seyn zurücktreten, ohne an seiner Statt, d. h. ohne in dem Seyn, das er selbst verläßt, den Gott zurückzulassen, der an sich Gott, lautere Potenz und Geist, und als solcher seyend ist. Nur indem dieser ihm wird, kann also das Bewußtseyn beruhigt werden; denn das Bewußtseyn hört nicht auf, das Gott setzende, des Gottes begehrende, das Gotthungrige zu seyn, nur das Zufällige, das Zugezogene (durch unvordenkliche That Zugezogene) ist in Persephone hinweggenommen. Nur indem der als Geist seyende ihm wird, kann also das Bewußtseyn beruhigt, nur durch diesen die in ihm zurückgebliebene Leere erfüllt werden. Dazu gehört jedoch zugleich, daß es sich dieses dritten, der an die Stelle des ersten tritt, bewußt werde als desselben mit dem ersten, oder daß es den dritten als den wiederauferstehenden, wiederaufgerichteten ersten betrachte. Auf diesem durchaus natürlichen Wege gelangt das Bewußtseyn dazu, in den drei Göttern nur ebenso viele Potenzen Eines Gottes zu sehen. Wenn der erste aus dem Nichtseyn hervortritt, so ist er Gegensatz des Dionysos; indem er in das Nichtseyn zurückgetreten, hat er selbst dionysische Natur angenommen, und ist dem Dionysos gleich. Der dritte aber, der die Natur beider in sich vereinigt (denn er ist reine Potenz wie der erste, und seyend wie der zweite), ist ebenfalls Dionysos. So gelangt das Bewußtseyn auf natürlichem Weg zu der Vorstellung des dreifachen Dionysos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Ursachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, sondern als reine, zum Begriff erhobene Ursachen, und zugleich als das wahre und eigentliche Resultat des Processes hat, so daß nun die Principien, aus welchen wir die mythologische Bewegung erklärt und abgeleitet haben, als

Principien derselben im mythologischen Bewußtseyn selbst erkannt, ihm selbst als Principien gegenständlich geworden sind.

Wenn also diese Götter der Hauptinhalt der Mysterien waren, so erhellt, daß diese nicht bloß Mysterien heißen, daß sie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechischen, sondern aller Mythologie enthalten, und daß sie die letzte und höchste Bestätigung unserer ganzen Theorie der Mythologie sind. Das Wesen, das eigentlich Innere der Mythologie, ist von nun an in den Mysterien, jene äußere exoterische Götterwelt bleibt bloß stehen als Phänomen des innern Vorgangs, sie hat nur noch die Realität einer Erscheinung; denn das Reelle, die eigentlich religiöse Bedeutung, ist bloß noch in jenen esoterischen Begriffen, welche sich nicht auf das Erzeugte und Gewordene, sondern auf die reinen Ursachen des mythologischen Processes beziehen, in deren Bewußtseyn das Urbewußtseyn, durch dessen Zertrennung Mythologie zuerst entstand, wiederhergestellt erscheint. Die Nachweisung nun aber von allem dem, was hier zuletzt behauptet worden, die Nachweisung a) von einem dritten Dionysos (der im griechischen Bewußtseyn dasselbe ist, was im ägyptischen Horos, mit dem Unterschied jedoch, daß er in Horos selbst materiell, nicht als reine Ursache, in seiner formellen Abgeschiedenheit vom Materiellen gesetzt war) — die Nachweisung also a) des dritten Dionysos, b) daß die von Persephone getrennte Demeter, d. h. das von allem Materiellen gereinigte Bewußtseyn, das Setzende, d. h. mythologisch ausgedrückt das Gebärende, die Mutter dieses dritten Dionysos wird, c) daß die Geburt dieses dritten Dionysos das einzige die verwundete Demeter Heilende, die zürnende Besänftigende ist, d) daß der Hauptinhalt der Feier in den Mysterien, und zwar den heiligsten, den in Eleusis begangenen, eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieses dritten Dionysos ist — diese Nachweisungen können hier freilich nicht mehr gegeben werden, da jene Thatsachen nicht mehr in die eigentliche Mythologie hereinfallen, sondern den Mysterien vorbehalten blieben. In die Mythologie fällt, wie gesagt, nur das Exoterische jenes Vorgangs, das Zeus-Poseidon-

und Aides-Werden des ersten Gottes und das damit zusammenhängende Verschwinden der Persephone, der Raub der Kore. Der berühmte Hymnus auf Demeter ist eben dadurch so besonders merkwürdig und von reizender Eigenthümlichkeit, weil er sich auf dieser Grenze des Exoterischen und Esoterischen bewegt. Persephone indeß, und selbst daß sie von Hades geraubt wird, gehört noch der Mythologie an und wird, wie gesagt, auch in der Theogonie des Hesiodos noch erwähnt[1].

Ueberlege ich nun, wie meine Entwicklung der Persephone sich zu den gewöhnlichen Erklärungen verhält, die ich bei meinen Herrn Zuhörern als bekannt voraussetzen kann, so darf ich nicht für überflüssig halten, noch ein Wort über diese Erklärungen zu sagen, und mit Wenigem begreiflich zu machen, wie ganz unhaltbar sie sind, und wie in der That die Ideen der Demeter wie der Persephone viel zu tief liegen für die oberflächlichen Ansichten, aus welchen jene Erklärungen hervorgegangen sind.

Die gewöhnliche Vorstellung von Demeter und Persephone ist also diese: Demeter (dieselbe Gottheit mit der römischen Ceres) sey im Allgemeinen die Göttin des Ackerbaus und der Pflanzenwelt überhaupt; Persephone aber das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden muß, damit es keime und Früchte trage. Ich kann wirklich nicht ohne Verwunderung sehen, wie selbst Männer, die übrigens von der gewöhnlichen Flachheit der Ansichten sich entfernen, doch davon nicht wegkommen konnten, unter Persephone sey ursprünglich nichts anderes verstanden als das Saatkorn. Das Einzige, was dieser Erklärung Schein gibt, ist, daß Demeter = Einsetzerin des Ackerbaus. Denn von einer Göttin der Pflanzenwelt ist nirgends die Rede; dieß hat Voß selbst erdichtet. Was allein wahr, ist, daß Demeter als Stifterin oder Einsetzerin des Ackerbaus gefeiert wird. Dieses gesittete Leben, welches erst eigentlich mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschütztem Eigenthum und festem Besitz entsteht, verdankte die hellenische Menschheit allerdings der Demeter; denn erst mit Demeter hat sich das griechische

[1] In den weiblichen Göttern ist mehr der esoterische Vorgang, in den männlichen mehr der exoterische. (Randbemerkung).

Bewußtseyn entschieden, d. h. Demeter ist für das griechische Bewußtseyn der Uebergang von der vorgeschichtlichen, noch ungesetzlichen, zu der gesetzlichen, geschichtlichen Zeit, aus welchem Grunde sie auch die gesetzgebende genannt wird. Ihr, in Gemeinschaft mit Dionysos, wurde die Einsetzung des Ackerbaus ebenso zugeschrieben, wie der Isis und dem Osiris in Aegypten, von dem es bei Tibull heißt:

Primus aratra manu solerti fecit Osiris,
Et teneram ferro sollicitavit humum;
Primus inexpertae commisit semina terrae u. s. w.

Demeter und Dionysos, der zweite nämlich (beide werden als πάρεδροι, miteinander thronende, herrschende Götter vorgestellt), sind im griechischen Bewußtseyn dasselbe, was Iris und Osiris in Aegypten. Daß für das griechische Bewußtseyn die befreite Demeter den Uebergang zum gesetzlichen Leben und zum Ackerbau insbesondere macht, erhellt daraus, daß zum Theil nach der griechischen Ansicht noch unter Kronos keine Theilung des Eigenthums stattfand, weßhalb sie das goldene Zeitalter unter Kronos setzen, der für die griechische Erinnerung sich noch mit Uranos deckte. Daher sagt Virgil:

Ante Jovem (vor Zeus, also vor der Zeit der Zeusherrschaft und da diese mit Demeter gesetzt ist, also auch vor Demeter)

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni,
Ne signare quidem aut partiri limite campum,
Fas erat [1]:

— vor Zeus gab es keine Feldbauer, noch war es erlaubt, sein Feld abzugrenzen, als Eigenthum zu bezeichnen; kurz in diesem geschichtlichen Sinn ist Demeter Göttin, nämlich Einsetzerin des Ackerbaus. Aber 1) die Ausdehnung dieses Begriffs auf eine Göttin der Pflanzenwelt und 2) eine Beziehung auf das Physische des Ackerbaus, also auch auf das Physische des Keimens und Fruchttragens des in die Erde gesenkten Saatkorns, beides ist gleich unhistorisch und völlig grundlos. Also schon die erste Voraussetzung dieser Erklärung ist nichtig. Gesetzt nun aber, es ließen sich aus dieser Annahme, Persephone sey

[1] Georg. I, 125 ff.

das unter der Erde verborgene Saatkorn, gesetzt, es ließen sich daraus sogar alle Züge der Demeter- und Persephonefabel erklären, was bei weitem nicht der Fall ist, wie wollte man, wenn der von Hades begangene Raub der Persephone nichts weiter anzeigte als das unter die Erde gelegte Saatkorn, eine so gesuchte, künstliche, kostbare Einkleidung so ganz alltäglicher Vorgänge und Wahrnehmungen, als das Säen und das darauf folgende Keimen und Fruchttragen des Saatkorns sind, wie wollte man eine solche Einkleidung mit der sonst so gerühmten hellenischen Einfalt reimen, von der im Allgemeinen ebenso gut das nil molitur inepte gelten muß, was Horaz von Homeros insbesondere sagt?

Ist denn nun aber gar nichts daran, an dieser Vergleichung? Wie Demeter nicht bloß zur Vorsteherin, sondern zur Stifterin des Ackerbaus werden mußte, hat sich uns so eben ganz natürlich, nämlich geschichtlich erklärt. Nachdem sie einmal dafür erkannt war, konnte es wohl geschehen — nicht daß ihre Tochter Persephone, wie man gewöhnlich sagt, zum Symbol des Saatkorns wurde, wohl aber umgekehrt konnte geschehen, daß das Saatkorn und dessen Verborgenwerden in der Erde, daß, wie es auch im N. Test. vorgestellt wird, dessen Sterben und Wiederaufleben in einem neuen, von ihm ganz verschiedenen Gewächs zum Symbol der Persephone gemacht wurde. Wenn der Apostel Paulus mit einer ganz ähnlichen Anspielung auf das Samenkorn sagt: „Es wird gesäet verweslich und wird auferstehen unverweslich", so war dieß vielleicht ein Gleichniß, das ihm seine Bekanntschaft mit hellenischer Lehre und Bildung (zumal auch mit den Mysterien) zuführte, vielleicht eine Anspielung auf eine ähnliche Vorstellung in den Eleusinien. Auf jeden Fall liegt es nahe zu denken, daß der aufmerksame und besonders die Natur liebevoll umfassende Sinn der Griechen auch darauf gefallen, jenes Sterben des natürlichen Bewußtseyns, das in Persephone gedacht, in den Mysterien besonders dargestellt wurde, mit dem Sterben des Saatkorns zu vergleichen. Denn das natürliche, bloß den realen Gott setzende Bewußtseyn muß sterben, damit das freie, geistige, nunmehr den freien, den geistigen Gott (damit die geistigen Götter) setzende aufgehe. Jenes natürliche Bewußtseyn, das Persephone ist, verhält sich

als der bloße Same oder Keim des wirklichen, des wahrhaften Gottsetzens — es ist seiner Natur nach, wie wir früher erklärt, das bloß potentiell Gott setzende, das zum actuell Gott setzenden nur dadurch wird, daß es sich aus seiner Potentialität erhebt, wo es denn unmittelbar zwar nur den Ungott setzt, also zum Gott negirenden wird, indem es aber in seine Potentialität zurückgebracht wird, zum Gott nicht mehr potentiell, sondern actu setzenden. Es hat also große Wahrscheinlichkeit für sich, daß man das Loos jenes natürlichen Bewußtseyns, das sterben muß, damit das höhere, geistige aufgehe, daß man also das Loos der Persephone mit dem Loos des Samenkorns verglichen, nämlich dieses Geringere und Niedere zum Symbol jenes Höheren gemacht habe; aber das Umgekehrte zu behaupten, daß die hohe und heilige Idee der Persephone, in der das eigentliche Mysterium der Mythologie verehrt wurde — ihr gewöhnlichster Beiname in der Mythologie ist ἁγνή, die heilige — daß diese hohe Idee nichts anderes als ein Symbol des Saatkorns und der mit demselben sich ereignenden Vorgänge gewesen sey, dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von seiner wahren ursprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden ist. Symbol ist ein sinnliches Zeichen — dieß liegt sogar in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, wo es das anzeigt, was wir eine Marke, tessera, nennen — ein Zeichen z. B. woran der abwesende Freund den abwesenden erkennt, wenn es ihm gezeigt wird; demnach kann das Sinnliche wohl Symbol des Unsinnlichen werden, Sonne und Mond z. B. Symbol des Apollon und der Artemis, oder des zeugenden und des empfangenden Princips überhaupt, und in dem gegenwärtigen Fall das Saatkorn Symbol der Persephone, aber daß umgekehrt das Hohe und Geistige Symbol des Niederen, Sinnlichen werden könne, ist ganz gegen den ursprünglichen Begriff, und ist besonders auch ganz gegen hellenische Natur.

Wäre Demeter nichts mehr als Göttin des Ackerbaus, Persephone nichts mehr als das Saatkorn, was sollte denn der Inhalt der von Demeter eingesetzten und besonders mit auf sie sich beziehenden Orgien oder Mysterien seyn? Ist der Ackerbau ein Mysterium? Waren

die Feste in Eleusis etwa ein Landwirthschaftsfest, die Mysterienlehre ein Cours d'agriculture, wie ein Franzose vor noch nicht langer Zeit wirklich gemeint hat? Was that man denn, was geschah in Eleusis, wenn alles bloß auf den Feldbau sich bezog? Ein bekannter Exeget, der sich früher auch an dem N. T. versucht, glaubte in Verbindung mit Voß seine Kunst auch auf die eleusinischen Mysterien anwenden zu müssen. Worin bestanden sie nun nach dessen Meinung? Diese Festlichkeiten in Eleusis, von denen ganz Griechenland mit Entzücken sprach, waren nach seinem Dafürhalten Tempelfeierlichkeiten, welche theils aus nachahmenden, theils aus allegorisch personificirenden, das Volk anlockenden Darstellungen bestanden, aus denen zu ersehen war, wie der Ackerbau vom Säen an bis zur Erntefeier gut von Statten gehe, wenn er gleichförmig (wahrscheinlich durch eine gute Polizei oder ein gründlich bearbeitetes Culturgesetz geregelt) eingeführt sey. Was soll man sich unter der nachahmenden Darstellung vom Fortgang des Feldbaus vorstellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde bestreut, und der Pflug, mit Stieren bespannt, zum Schein darüber gezogen? Hoffentlich hat man bei diesen nachahmenden Darstellungen auch den Dünger nicht vergessen, diese „Seele" der Landwirthschaft. Ließ man dann auch nach gehörig bestellter Saat das Korn aufgehen, daß es der Zuschauer wenn nicht wachsen hören, doch wachsen *sehen* konnte? Welche Abgeschmacktheit! Und dann wozu diese nachahmenden Darstellungen? Damit der Landbauer sehe, was er täglich in der Natur weit besser sah und selbst verrichtete, und was ihm in der nachahmenden Darstellung nur lächerlich vorkommen mußte? Gutmüthige Tempelbesucher, die sich zu einer solchen Weihe noch sogar durch Fasten und andere Enthaltsamkeiten vorbereiteten, um am Ende wie die Theaterbesucher in Schillers bekanntem Epigramm sagen zu können:

Unseren Jammer und Noth suchen und finden wir hier,

und die doch in so langer Zeit einmal sich selbst sagen konnten, was Schiller durch Shakespeares Schatten den Liebhabern häuslich-bürgerlicher Schauspiele sagen läßt:

Aber das habt ihr ja alles bequemer und besser zu Hause.

Nein! so über die Maßen einfältig, so dumm war das Alterthum doch nicht, als es solche Erklärer vorstellen, die für die Unwissenden Aufklärer, für die besser Unterrichteten aber wahre Obscuranten des Alterthums sind, indem sie gleichsam instinktmäßig überall alles auszurotten und auch dem Alterthum alles zu entziehen suchen, was die Imbecillität und Armseligkeit ihrer eignen Begriffe und besonders ihrer religiösen Ansichten beschämen könnte.

In den Eleusinischen Orgien mußte etwas Tieferes dargestellt seyn, als die alltäglichen Vorgänge des Landbaus, des Säens und Erndtens. Eine Versöhnung der traurenden Demeter, d. h. eine Versöhnung des verwundeten Bewußtseyns selbst, war der Sinn und wahre Inhalt jener Mysterien, wie schon allein die bereits angeführten homerischen Verse beweisen würden. Indem Demeter die Orgien zu ihrer fortwährenden Versöhnung einsetzt, erklärt sie sich selbst als die einer nie aufhörenden Versöhnung bedürftige, und das ist sie ja auch. Denn vor der Trennung von Persephone ist sie das um den realen Gott eifernde Princip, das überwunden werden muß, damit an der Stelle, wo zuvor nur der ausschließlich Eine war, die freie Vielheit aufgehe. Insofern ist Demeter die erste Voraussetzung aller andern Götterverehrung und selbst der erste Gegenstand alles Cultus, ein Wort, das in Bezug auf Demeter und die ihr verwandten Gottheiten seine eigentlichste Bedeutung hat. Wie die Erde in ihrer Starrheit überwunden, weich gemacht, umgekehrt, mit Einem Wort bebaut werden muß, damit die Fülle der Frucht aus ihr hervorgehe, ebenso muß das Bewußtseyn umgewendet, in seiner Starrheit überwunden werden, damit eine das Bewußtseyn frei lassende Göttervielheit hervorgehe. Weil Demeter begütigt werden muß, damit jene freie Göttervielheit hervorgehe, so fordert jener exoterische Polytheismus selbst den Cultus der Demeter, oder hat ihn zu seiner Voraussetzung. Auch überwunden ist jenes Princip, das der Versöhnung in ihr bedarf, nicht vernichtet, noch ist es eben darum ein für allemal überwunden, sondern in einem beständigen Aufschluß begriffen der Gegenstand einer immerwährenden Pflege, Begütigung und nie aufhörenden Versöhnung.

So viel zur Erklärung des Raubs der Persephone, der Trauer der Demeter.

Nun aber dürfen wir, in unserer Darstellung fortschreitend, Demeter als wirklich beruhigt ansehen; Persephone ist jetzt entschieden und mit Einwilligung der Mutter bleibende Gattin des Hades, Demeter mit allen Göttern versöhnt, und nachdem sie innerlich beruhigt ist, äußerlich nun ganz dem Dionysos hingegeben. Die Götterwelt des Zeus ist eigentlich die von Dionysos (dem zweiten, A^2, so oft ich von Dionysos absolut spreche) hervorgebrachte Welt — alle jene Zeusgötter sind nur die den ausschließlichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unsichtbar, als bloßen Grund setzenden Gestalten, und eben dahin, diesen ersten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, getheilten Seyns zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionysos; wie in der Natur das ausschließliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und getheilten Seyns wird, so auch in der Mythologie: also die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus gesetzten Götter, ist die Welt des Dionysos, und Dionysos selbst in Zeus. So erschien in einem von Polykletos verfertigten Standbild, das Pausanias beschreibt, Zeus selbst ganz ähnlich dem Dionysos auf hohem Kothurn, mit dem Weinbecher in der einen und dem Thyrsos in der andern Hand, auf welchem oben Zeus Adler ruht, eine Combination, welche sich ohne das von uns vorausgesetzte Verhältniß durchaus nicht erklären ließe. Nun kann bis in die entfernteste Vergangenheit zurück die Göttervielheit, die bis jetzt im hellenischen Bewußtseyn nur eingeschlossen und unentfaltet vorhanden war, frei und unbeengt durch das widerstrebende Princip hervortreten und alle Räume der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit lebendig erfüllen. Der vollendete Polytheismus ist geboren, der vollkommen exoterische, denn exoterisch kann er nur werden, indem er von jenem Princip befreit ist, das überwunden zum esoterischen wird. Vorher war jener Polytheismus selbst noch esoterisch, er konnte nicht zur vollendeten Geburt kommen. Den Pelasgern (d. h. den Griechen der vorhellenischen Zeit — Hellenen wurden die Griechen eben erst in jener letzten Krisis —) den Pelasgern und in Dodona war Zeus selbst

noch Geheimniß. Zu Knossos auf Kreta wurden in einer gewissen Zeit Mysterien des Zeus, d. h. Zeus selbst wurde noch nur im Geheimniß verehrt. Erst nach jener innern, im Bewußtseyn selbst geschehenen Krisis wurde die — bisher an der freien Scheidung und Auseinandersetzung gehinderte, verworren im Bewußtseyn begriffene Göttervielheit völlig *freigelassen*.

Darum konnte von nun an keines das andere aufheben. Denn 1) das Esoterische erzeugt sich selbst immer wieder nur *durch* den mythologischen Proceß; es kann sich nicht von ihm *trennen*, es entsteht nicht als ein Abstraktes, sondern stets nur als ein von jenem Eingewickeltes; 2) kann das Exoterische ebenso wenig jenes esoterische Bewußtseyn aufheben; denn das Exoterische *setzt* in seinem Entstehen selbst immer das Esoterische, wie die Schale immer den Kern setzt und selbst nur Schale ist, inwiefern sie einen Kern einschließt; setzte es das Esoterische nicht, so wäre es selbst hineingezogen in jene innere dunkle Geburtsstätte, in der keine Sonderung und Auseinandersetzung ist; sein (des Exoterischen) äußeres, freies Daseyn setzt das Hemmende als überwunden, d. h. als Esoterisches, voraus. Erst *indem* die alle Vielheit hemmende oder abweisende Einheit selbst ins Verborgene, ins Mysterium zurücktritt, bleibt äußerlich die Vielheit stehen als reines Erzeugniß, das nicht mehr im dunkeln *Werden* begriffen, sondern nun ein wirklich *Gewordenes* ist, und eben darum Gegenstand einer vollkommen freien und selbst besonnenen Entfaltung wird, wie wir sie z. B. in der Theogonie des Hesiodos schon finden. Das Bewußtseyn, beengt und gedrückt von dieser Vielheit, solang sie ihm noch innerlich war, hat sie jetzt gleichsam von sich weg, und ist in *sein* inneres Heiligthum zurückgetreten, frei *gegen* die ihm völlig objektiv gewordene. Und hier kann ich denn nicht umhin, noch die allgemeine Bemerkung zu machen, wie uns freilich nach dieser ganzen Darstellung der hellenische Polytheismus anders erscheinen muß, als z. B. dem übrigens hochverdienten Creuzer und allen denjenigen, welche in demselben nur das Verworrene und Zersplitterte einer früher reineren Lehre sehen. Weit entfernt dieß zu seyn, ist der vollendete Polytheismus selbst eine *große* Befreiung. Durch das Setzen

dieses äußeren, exoterischen Polytheismus gelangt oder befreit sich das Bewußtseyn zu jener inneren, rein geistigen Erkenntniß, in der es nur noch mit den reinen Ursachen verkehrt, die dann selbst wieder zu einer noch höheren hinüberleiten, welche aber selbst in der Mysterienlehre nur als zukünftig, als bevorstehend verkündet, und als das tiefste Geheimniß bewahrt wird, auf dessen Veröffentlichung Todesstrafe oder ewige Verbannung gesetzt ist.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Wenn die hellenische Mythologie die letzte aller Mythologien und das Ende des mythologischen Processes selbst ist, so müssen sich in ihr nicht nur die Principien aller Mythologie finden — denn am Ende zeigt sich was im Anfang war — sondern auch sie selbst, als Erzeugniß der letzten Krisis, muß von allen früheren Mythologien sich unterscheiden, der Polytheismus muß in ihr eine andere Bedeutung annehmen, als in den früheren Götterlehren, wo er noch mit seinem Gegensatz zu ringen hatte. Es empfindet wohl jeder eine gewisse Verschiedenheit zwischen dem Eindruck, den er von den Göttern der früheren Zeit und den er von den Göttern der griechischen Mythologie erhält. Oder wer fühlte nicht, daß in den älteren Mythologien der Irrthum als größer, ernster sich darstellt, in der griechischen Götterwelt als leichter, ja selbst als reizend erscheint?

Auch die griechische Mythologie beruht auf einem ersten Irrthum, der Erhebung des eigentlich nicht seyn sollenden Princips: sie *wäre* nicht ohne diesen Irrthum, sie setzt diesen voraus; insofern ist auch sie eine falsche, irrthümliche Religion; aber inwiefern sie diesen Irrthum wenigstens der Wirkung nach besiegt hat, erhält sie eben dadurch wieder eine Art von *relativer* Wahrheit, sie wird zu einer Wahrheit eigner Art, wie die Natur auch eine Wahrheit eigner und besonderer Art ist. Denn die ganze Natur ist in gewissem Sinn ein Irrthum; niemand wird geneigt seyn, ihr dieselbe Realität zuzuschreiben, die er Gott und

dem eignen Geist zuschreibt; obgleich wir aber diesen eine ganz andere Realität zuerkennen als der Sinnenwelt, können wir dieser doch nicht alle Wahrheit absprechen, ja inwiefern in ihr das nicht seyn Sollende, also, wenn es ist, fälschlich Seyende, und demnach der Irrthum schon zum Theil wieder negirt, aufgehoben ist, insofern erlangen diese, wenn auch nur relativen Negationen des nicht seyn Sollenden, wofür wir die einzelnen Dinge ansehen können, selbst eine Art von Wahrheit, nämlich relative, wenn auch nicht unbedingte. Wollte man also die griechische Mythologie, weil sie auf einem ersten Irrthum, auf einer ersten Dislocation beruht, da ein Princip von seiner Stelle, aus seiner Schranke gerückt und objektiv geworden ist, während es bloß Subjekt, bloße Potenz seyn sollte — wollte man deßhalb die griechische Mythologie selbst einen Irrthum nennen, so müßte man doch sagen, sie sey ein schöner, ein reizender Irrthum, wie man von der Natur auf einer gewissen höheren Stufe der Betrachtung sagen kann, sie sey nur ein schöner Irrthum. Sie ist ein Irrthum, aber der schon besiegt, und zum Theil in Wahrheit verklärt, den Uebergang zur Wahrheit bildet. Die Eigenthümlichkeit des griechischen Polytheismus beruht aber darauf, daß er — zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte — dem Bewußtseyn ein völlig freies Verhältniß zu sich gestattet. Denn indem die griechische Mythologie das falsch religiöse, deisidämonische Princip der Vorzeit beschworen und als Vergangenheit sich unterworfen hat, das Princip der vollendeten geistigen Religion aber in den Mysterien als Zukunft setzt, kommt der Geist zu der in der Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft, also in der Gegenwart und im allgemeinen Bewußtseyn stehen bleibenden Göttervielheit in ein völlig freies Verhältniß.

Der Polytheismus, indem er aufhört Gegenstand eigentlicher Superstition wie in den morgenländischen Systemen zu seyn (das Superstitiöse in diesen beruht eben auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausschließlichen Princips, des falsch-monotheistischen), indem er aufhört ein Gegenstand der eigentlichen Superstition zu seyn, wird der Polytheismus vielmehr unmittelbar Gegenstand einer poetischen und selbst dichterisch-absichtlichen Auseinandersetzung. Der Ernst und

die Strenge der früheren Zeit sind aus diesen Bildungen gewichen; nur die gemilderte Größe ist geblieben; diese Bildungen machen keinen Anspruch mehr auf religiöse Realität, das eigentlich Reale ist in die Tiefe gesunken. Die griechischen Götter sind das, was nach der höheren Betrachtungsweise eines wissenschaftlich- oder poetisch-verklärten Gemüths die Dinge der Sinnenwelt sind; sie *sind* wirklich nur noch Erscheinung, nur Wesen einer höheren Imagination, sie machen keinen Anspruch auf höhere Wahrheit, als die wir auch dichterischen Gestalten zusprechen. Aber darum können sie nicht als selbst poetisch erzeugte betrachtet werden; diese nur noch dichterische Bedeutung kann wohl das *Ende* des Processes seyn, aber nicht der Anfang. Diese Gestalten entstehen nicht *durch* Poesie, sondern sie verklären sich in Poesie; die Poesie selbst entsteht erst *mit* ihnen und *in* ihnen.

Was jedoch von dieser reinpoetischen Bedeutung der griechischen Mythologie gesagt wird, ist nur von dem exoterischen, äußerlichen, für *sich* stehen gebliebenen Polytheismus gemeint. Es wäre einseitig geurtheilt, wenn man die hellenische Religion bloß nach der Götterlehre beurtheilen wollte, wie sie z. B. im homerischen Epos erscheint. Die Mysterien sind, wie wir gesehen, die andere, und zwar nicht zufällige, sondern *nothwendige* Seite der hellenischen Religion. Unter anderm erhellt aus diesem Verhältniß, wie wenig Grund man hat, die, wie man sagt, von allem Mystischen freie Götterlehre des Homeros als Beweis des nachhomerischen Ursprungs der Mysterien geltend zu machen. Was erstens den gewöhnlichen, vom Stillschweigen hergenommenen Beweis für den nachhomerischen Ursprung betrifft — daß nämlich Homer nirgends der Mysterien erwähnt —, so ist dieß bekanntlich überall ein mißlicher. Außerdem könnte es wohl Personen geben, die fühlen wollten, daß Homeros z. B. jene durch ihre Mysterien berühmten Inseln Lemnos, Imbros und Samothrake nie ohne ein gewisses geheimes Grauen erwähnt [1]. Doch darauf wollen wir nichts bauen. Wir wollen dagegen fragen, was man unter jenem im Homer angeblich fehlenden Mystischen versteht. Versteht man etwa die Mysterienlehre selbst darunter,

[1] Vgl. Odyss. II, 134.

so bemerke ich, daß von Mysterienlehre bei dieser Erörterung überhaupt nicht die Rede seyn kann. Denn alles, was Lehre, Doktrin ist, bildet sich im Lauf der Zeit aus, und wir müßten den offenbarsten Thatsachen widerstreiten, wenn wir nicht selbst behaupteten, daß die Mysterienlehre sich successiv ausgebildet und zu einem abgeschlossenen Ganzen sogar erst sehr spät, vielleicht nicht allzulang vor den persischen Kriegen sich gestaltet habe. Davon also ist in dieser ganzen Untersuchung nicht die Rede. Es ist die Rede von der Grundlage, dem Grundstoff der Mysterien, und die Frage ist, ob dieser mit der Mythologie gegeben, oder erst später herbeigebracht, und, wie Voß und seine Anhänger sich vorstellen, in Griechenland eingeschwärzt worden. Hat man nun die Frage auf diese Weise bestimmt, ist nicht von der Mysterienlehre, sondern von dem mystischen Element die Rede, so kann dieses mystische Element, das man im Homer vermißt, nichts anderes seyn als eben jenes falsch Religiöse der früheren morgenländischen Systeme. Dieses nun kann man freilich nicht im Homer finden — denn dieses falsch Eine ist ja gerade durch den Polytheismus verhüllt, in diesem gleichsam verborgen, ihm zur Grundlage und demnach zum Innern geworden — freilich also muß er im Homer unsichtbar seyn.

Aber, werden Sie sagen, in Homer ist auch keine Ahndung desselben, es sollte eben im Homer als ein Verborgenes, als ein Mystisches angedeutet seyn. Ja dann wäre eben Homer nicht Homer. Homeros, d. h. der homerische Polytheismus beruht gerade nur auf diesem Vergessenseyn des Mystischen. Homeros ist selbst die Krisis, er ist selbst das Ergebniß, das Residuum jener großen Krisis. Er als das letzte Erzeugniß der großen Vergangenheit gehört nicht dem einzelnen Volk, sondern der Menschheit an. Er ist — die symbolische Person, in welcher sich der reine, von seinem Gegensatz völlig freie Polytheismus aussprach. Nicht Er hat die Mythologie erzeugt, sondern er selbst ist das Erzeugniß der Mythologie, und zwar jener letzten Krisis. Wenn denn Homeros gerade derjenige ist, in dem jene rein mythologische Göttergeschichte sich vollendet hat, und der in diesem Sinn allerdings, wie der uns nun erst verständliche Herodotos sagt, den Hellenen

die Theogonie zuerst gemacht hat: so muß die Ausscheidung des Mystischen, d. h. es muß der Ursprung, es muß die erste Grundlage der Mysterien gerade mit Homer gleichzeitig gedacht werden. Aber inwiefern jener Scheidungsproceß doch sich in Homeros nun gänzlich vollzogen hat und zu Ende gebracht worden ist, insofern muß man behaupten, die Mysterien seyen ihrem ersten Grunde nach älter als derjenige Homer, von dem hier zunächst die Rede ist, nämlich älter als der fertige, vollendete oder, wie wir etwa auch sagen können, der letzte Homer. Die homerische Götterwelt schließt schweigend ein Mysterium in sich, und ist über einem Mysterium, über einem Abgrund gleichsam errichtet, den sie wie mit Blumen zudeckt. Die homerische Göttervielheit ist selbst ein in Vielheit verwandeltes Eines. Gerade darum hat Griechenland einen Homer, weil es Mysterien hat, d. h. weil es ihm gelungen ist, jenes Princip der Vergangenheit, das in den orientalischen Systemen noch herrschend und äußerlich war, völlig zu besiegen und ins Innere, d. h. ins Geheimniß, ins Mysterium (aus dem es ja ursprünglich hervorgetreten war) zurückzusetzen. Der reine Himmel, der über den homerischen Gedichten schwebt, konnte sich erst über Griechenland ausspannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princips (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten ist) — jener Aether, der über Homeros Welt sich wölbt, konnte erst sich ausspannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrschte, in dem Mysterium niedergeschlagen war; das homerische Zeitalter konnte erst alsdann daran denken, jene rein poetische Göttergeschichte auszubilden, nachdem das eigentliche religiöse Princip im Innern geborgen war und den Geist nach außen völlig frei ließ. Doch, wie gesagt, ist in allen diesen Behauptungen nur die Rede von dem Anfang, dem Grund der Mysterien. Dieser mußte gelegt seyn, indem der reine Polytheismus entstand, und sogar noch ehe dieser seine letzte, homerische Ausbildung erhielt. Denn übrigens kann niemand, der nicht Thatsachen und selbst ausdrücklichen Zeugnissen widersprechen will, gemeint seyn zu leugnen, daß das, was zuletzt als

Mysterienlehre in Griechenland dasteht, nur allmählich entstand, und auch nur successiv ganz sich ausgebildet hat.

Zuletzt, und ehe wir diese allgemeine Betrachtung verlassen, ist es nöthig auch noch ein Wort über die Beschaffenheit der homerischen Götter im Allgemeinen zu sagen. Denn ich glaube nicht, daß jeder geradezu im Stande ist, sich die eigentliche Natur und Beschaffenheit dieser Wesen vollkommen deutlich vorzustellen.

Vor allem bemerke ich also: 1) daß die homerischen Götter wirklich ernstlich und wahrhaft als Götter gemeint sind, nicht als allegorische Darstellungen oder Personificationen von Naturkräften. Sie sind — wirkliche Götter; denn der Same des Gottes, des erst einzigen, ausschließlichen Gottes ist in ihnen: sie sind eben dadurch, daß jener in ihnen bloß potentiell geworden. Es ist nicht die Natur, sondern es ist der Gott in ihnen, sie sind nur der verhüllte Gott. 2) sind sie wirklich Viele, nicht wie die Götter der ersten Zeit, in denen der ausschließlich Eine noch waltet, nur formell Viele. Eine wirkliche, d. h. auch vielartige Vielheit — im Gegensatz der abstrakten — entsteht nur, wo der ausschließlich Eine wirklich und zugleich innerlich überwunden wird. 3) sind sie, eben weil das Reale in ihnen zu sich selbst gebracht ist, nicht bloß äußerlich, durch eine bloße Fiktion, mit Geistigkeit angethane Gestalten, sondern sie sind an sich selbst und innerlich geistige Wesen, wahre Persönlichkeiten, freie sittliche Naturen, und weil sie, obgleich gewordene, dennoch als Resultat eines nun völlig beendigten und nicht wiederkehren könnenden Processes stehen bleiben, sind sie auch die keiner weiteren Veränderung unterworfenen, die unsterblichen (ein Hauptprädicat). Als umschriebene, begrenzte Begriffe erscheinen sie 4) auch durchaus in bestimmten Gestalten, und zwar in menschenähnlicher Gestalt, als welche allein der In-sich-kehrung, der Wiederaufrichtung ins Geistige angemessen ist. Doch erstreckt sich diese Menschenähnlichkeit ihrer Gestalt nicht zugleich auf die materiellen Eigenschaften des menschlichen Körpers. Wir haben zwar Zeus und die zu ihm gehörigen Götter materielle Götter genannt, aber nur im Gegensatz der formellen, jener auch jetzt noch über ihnen bleibenden Götter, die nicht mehr als

gewordene, sondern nur als reine Potenzen, reine Wesenheiten gedacht werden: sie sind materielle Götter, weil der reale Gott zur Materie, zur Unterlage ihres Seyns geworden ist; das Wort Materie wird da nicht im physischen, sondern im philosophischen Sinn genommen, wo es so viel als ein zu Grunde Liegendes, *ὑποκείμενον*, bedeutet (nicht: zerstörlich, hinfällig, vergänglich). Hier aber unterscheide ich die menschliche Gestalt von den materiellen Eigenschaften derselben. In diesem Sinn sind die Götter nicht materielle Götter, sondern es ist, wie Epikur von seinen Göttern sagt, sie haben nur gleichsam einen Körper, ihr Blut ist nicht Blut, sondern nur gleichsam Blut [1]. Homeros schreibt ihnen ein *ἄμβροτον αἷμα*, ein unsterbliches Blut zu. Sie sind die Leichtlebenden, *ῥεῖα ζώοντες*, sie sind nur geistige Körper, *σώματα πνευματικά*, wie sie im N. T. den durch Auferstehung Verklärten zugeschrieben werden. Gestaltlos können sie nicht seyn, weil in ihnen eben das an sich Ungestalte, Gestaltlose, jenes erst ausschließliche Unendliche gestaltet ist, und herrlicher als menschliche Gestalt läßt sich nichts denken. Zeus läßt das Wilde, das Vormenschliche nicht mehr zu; in ihm erscheint nun der — menschliche, und also Mensch gewordene Gott selbst, der in der ägyptischen Mythologie noch Thier ist. Menschliche Gestalt der Götter ist so nothwendig Ende des mythologischen Processes, wie der Mensch Ende des Naturprocesses. Die menschliche Gestalt ist eben das Zeichen des besiegten, seiner Herrschaft entsetzten blinden Gottes. Dieser selbst, der als der blindseyende außer seiner Gottheit ist, wird durch diese Ueberwindung in seine Gottheit zurückgeführt. Die menschliche Gestalt also ist das Zeichen seiner Apotheose, und wenn Creuzer und andere so viel von dem sinnlichen Anthropomorphismus der Griechen sprechen, so waltet hier derselbe Mißverstand, als wenn er sich den Polytheismus nur als Verderb denken kann. Wir wollen uns die naive Anschauung der griechischen Götterwelt dadurch so wenig als etwa durch die Ansicht derjenigen trüben lassen, die geneigt wären, den Sternen- und Elementendienst als eine reinere und geistigere Religion über den Bilderdienst der Griechen zu erheben. Allerdings

[1] Cic. de Nat. D. I, 18.

jener Gott des Himmels, den das älteste Menschengeschlecht verehrte, war auch noch ein geistiger — aber nicht zugleich ein geschichtliches Wesen; denn er widersetzte sich dem Fortschreiten, er war insofern noch vor und außer der Mythologie — ein ungeschichtliches Wesen. Aber er mußte einem höheren Gott Raum geben, ihm zur Materie werden. Hier sank auch der ursprünglich geistige Zabismus zu einer Verehrung der materiellen Sterne herab, und es ist dieser materiell gewordene, aber in Geistigkeit wieder umgewendete Gott, durch welchen die bleibend geistigen Götter entstehen, die nun nicht bloß sittliche, sondern zugleich geschichtliche Wesen sind, und das ist der Standpunkt der hellenischen Mythologie.

Was den den Griechen vorgeworfenen Bilderdienst betrifft, so bemerke ich: gerade durch Götterbilder charakterisirt sich der geistige Polytheismus. Denn nur von dem Gott, der selbst kein Naturgegenstand ist, und nicht mehr mit der Vorstellung eines solchen zusammenfällt, bedarf es des Bildes, und umgekehrt, wer den Gott als wirklichen Gegenstand sieht, sey es als Stern, als Sonne z. B. oder als Thier, kann des Bildes entbehren, oder wofern er etwa die fern wandelnden, wie die als Sonne und Mond verehrten Götter sich näher bringen will, so wird er sich mit der rohesten und plumpesten Nachahmung begnügen. Nur was als reiner Gedanke im Geist empfangen ist und lebt, kann auch wieder durch eine wahrhaft geistige Schöpfung dargestellt werden. Wir können also die Ansicht, welche den griechischen Polytheismus nur für einen höheren Fetischismus ausgeben möchte, selbst nur barbarisch, und dagegen das Selbstgefühl nur gerecht finden, mit welchem der geistvolle und gebildete Hellene, wie in einer bekannten Stelle des Aristophanes, von der Höhe seines geistigen Polytheismus auf Sonne und Mond als Götter der Barbaren herabsieht [1].

Als freie geistige Naturen genießen die griechischen Götter auch ferner einer unbedingten Freiheit der Bewegung. Nicht mehr wie die Sterngötter der ersten Zeit unabläßig sich bewegende, sondern das

[1] Pax, 408—411. Hieher gehört auch die Stelle in Platons Kratylos, p. 397 D.

Princip einer unabläßigen Bewegung in sich selbst besiegt enthaltend, erscheinen sie als das völlig überwundene Gestirn. Alle willkürlichen Bewegungen beruhen auf einem Wechsel von Anziehung und Streckung oder umgekehrt. Auf einem gleichen Wechsel beruhen aber auch die kosmischen Bewegungen. Nur der Unterschied ist, daß diese Mächte der Anziehung und Streckung in der organischen Welt einer höheren Potenz untergeordnet erscheinen, die willkürlich über sie verfügt. (Wenn A^3 eingetreten, ist auch B Geist, Wille geworden, nur dem A^3 untergeordneter).

Der Schritt zur völlig menschenähnlichen Gestalt frei beweglicher Götter war indeß unstreitig der größte, und nur allmählich und stufenweise entschloß sich das griechische Bewußtseyn, die menschenähnliche Gestalt der Götter auch in der bildenden Kunst, in wirklicher Darstellung zu zeigen.

In den ältesten Zeiten des noch völlig ungeschiedenen, also vorhellenischen Bewußtseyns wurden von allen Hellenen (τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι sagt Pausanias ausdrücklich) wüste Steine (λίθοι ἀργοί) statt Götterbilder verehrt [1]. Diese Verehrung der Götter in Form von Steinen u. s. w. entspricht dem dumpfen pelasgischen Bewußtseyn noch nicht geschiedener Götter [2]. Denn auch unbearbeitete Hölzer (Klötze) werden erwähnt, unter denen selbst schon bestimmte Gottheiten verehrt wurden, die sich das Bewußtseyn noch nicht unter einer bestimmten Gestalt zu denken getraute, z. B. ein ξύλον οὐκ εἰργασμένον als ein Bild der Artemis, bei den Ikariern [3]. Der Begriff der Dioskuren (der unzertrennlich Vereinigten) war zu Sparta durch zwei mittelst eines Querholzes verbundene Balken vorgestellt [4]. Später erscheinen Säulen oder kegelförmige Steine, wie jenes von Tacitus [5] beschriebene Bild der Aphrodite zu Paphos, auch ein Zeus als Pyramide zu Sikyon. Ein großer Moment war es also, da man zuerst wagte, Götter in

[1] Pausan. Lib. VII, c. 22.

[2] S. Dorfmüller a. a. O. p. 64.

[3] Clem. Alex. Protrept. p. 40. Eine εἰκόνα Ἡλίου ἀνέργαστον erwähnt Herodianus Lib. V, p. 182.

[4] Plut. de font. p. 478.

[5] Histor. II, 3.

menschlicher Gestalt zu bilden. Jene gräßlichen, obwohl im Allgemeinen menschenähnlichen Bilder von Götzen der Phönikier, wovon Ueberbleibsel auch noch in Indien zum Theil gefunden werden, wie z. B. der Götze von Jaggernaut an die phönikischen Bilder des Moloch erinnert, waren nicht Folge von der Rohheit der Kunst, sondern der Angst vor dem Menschlichen, mit der jenes unheimliche religiöse Princip, noch eh' es besiegt ist, den Menschen erfüllt. Je weniger menschlich, desto göttlicher. Die menschliche Gestalt ist die allerletzte, la plus finie, also die am meisten endliche, jenem wüsten Unendlichen am meisten entgegengesetzt. Viel mehr Wüstes, Unendliches liegt noch im Thier und in der Thiergestalt. Wenn das Menschenähnliche nicht ganz abzuweisen ist, wird es durch Verdrehung und Entstellung der Züge wieder aufzuheben gesucht. Die ägyptischen Götter erscheinen zum Theil mit menschlichen Leibern aber Thierköpfen. Diesen Gräueln entging der Hellene, einzelne Anwandelungen ausgenommen, wohin die schon erwähnte Demeter in Phigalia gehört mit dem Pferdekopf, den zugleich Schlangen umgeben [1]. Der Hellene vermied diese Gräuel eben dadurch, daß er auch in der Kunst länger an sich hielt, und lieber mit jenen noch verschlossenen, noch nicht zur Gestalt entwickelten Symbolen sich begnügte. Auch als menschliche Züge schon angedeutet wurden, wagte man die Bilder nicht völlig frei und unabhängig von der leblosen Masse hinzustellen. Frei hingestellte, alles offen zeigende Bilder entsprechen dem befreiten, des Gegenstands völlig gewissen Bewußtseyn.

Die Künstler jener unterirdischen Tempel von Elephante und Salsette, obwohl sie ganz hervorstechende und im höchsten Relief gearbeitete Figuren bildeten, wagten doch nicht, diese ganz vom Grund abzulösen, sondern ließen sie im Zusammenhang mit der Masse, gleichsam mit der Matrix, in welcher und aus welcher die Götter selbst erst allmählich sich losgewickelt hatten. Auch in Griechenland wagte man nicht gleich, die Bilder von der Masse abgelöst, frei — von allen Seiten zugänglich und sichtbar — hinzustellen. Hierin, nicht in der Unvollkommenheit der Kunst als solcher, liegt der Grund von jenen Bildsäulen

[1] Pausanias VIII, 42.

mit platt am Körper anliegenden Händen und eng aneinander geschlossenen Beinen. Bekanntlich erzählen verschiedene griechische Schriftsteller, daß die ältesten Bildsäulen in Aegypten und Griechenland auf diese Weise, und noch außerdem mit geschlossenen Augen, gleichsam als noch schlafende, im realen Princip noch eingewickelte, noch nicht erwachte Götter abgebildet wurden. Sie waren menschlich gestaltet, aber ohne menschlich freie und willkürliche Bewegungen, Arme und Beine wie bei Todten an den Leib und aneinander geklebt, die Augen, als Werkzeuge desjenigen Sinnes, der vorzugsweise und vor allen auf die willkürliche Bewegung sich bezieht, geschlossen. Bekanntlich hatte auch der Amykläische Apollon die Beine in eine Masse eingewickelt, obgleich die Beine unten hervorstanden. In der willkürlichen Bewegung zeigt sich das völlig Befreite, Lebendige. Man wagte also noch nicht, lebendige Götter zu bilden, sie behielten, wenn nicht das Leblose, doch das Unbewegliche der Masse bei. Bewegliche, wandelnde Götter schienen dem Bewußtseyn zu flüchtig, zu wandelbar.

Den besten Aufschluß über die Bedeutung dieser Bildungen, und daß sie nicht sowohl ein Moment in der Entwicklung der Kunst, als vielmehr der religiösen Begriffe bezeichnen, den besten Beweis dafür gibt eine Stelle des Plutarch, wo er anführt: Die Aegypter erzählen unter anderm auch von Zeus (d. h. von Amun), daß er zusammengewachsene Beine (*συμπεφυκότα τὰ σκέλη*) gehabt habe, und weil er deßhalb nicht gehen können, aus Scham in der Einsamkeit (in der Verborgenheit, in der *μονότης*) geblieben sey, bis Isis ihm diese Theile durch einen Schnitt getrennt, und so möglich gemacht habe frei zu wandeln [1]. Ich kann mir nicht versagen zu bemerken, wie diese Erzählung unsere frühere Erklärung des ägyptischen Amun bestätigt. Wir sagten nämlich, es sey der Gott vor seiner Offenbarung, vor dem Auseinandergehen der Potenzen, welches als ein sich Bewegen, als ein Ausschreiten des Gottes gedacht wird, nach einem uralten Bilde, zufolge dessen die Schöpfung als ein Ausgehen Gottes von sich, als ein Aufbrechen, sich auf den Weg Machen vorgestellt wird. Es ist dasselbe Bild, vermöge

[1] de Isid. et Osir. c. 62.

dessen auch das A. T. von den *Wegen* Gottes spricht, und die חָכְמָה sagt: „Jehovah hatte mich im Anfang seines Weges", d. h. noch eh' er sich bewegte. So gesellt die ägyptische Vorstellung dem noch verborgenen und noch einsamen (d. h. in keiner Mehrheit von Potenzen erscheinenden) Ammon die Isis bei, welche ihm zur Bewegung verhilft, wie dem jüdischen Weltschöpfer die חָכְמָה. Den erst einsamen und verschlossenen ägyptischen Gott bringt Isis zum Herausgehen aus sich selbst, d. h. zur Schöpfung. Was also die Aegypter in jener Stelle des Plutarch von der Isis erzählen, dasselbe erzählen und zwar mit völlig gleichlautenden Worten die Griechen von dem Dädalos, mit dem sie ihre Kunstgeschichte anfangen. Sie sagen von ihm, daß er den Bildsäulen zuerst ausschreitende Beine (διαβεβηκότα τὰ σκέλη) gegeben, die Augen geöffnet habe u. s. w. Diese Parallele mit der ägyptischen Erzählung ist daher ein augenscheinlicher Beweis, daß die Sage des Dädalos in eine *andere* Sphäre als die der *Kunstgeschichte* gehört. Die *ältesten* Götter, die Sterngötter, waren bewegliche, aber ihre Bewegung war keine *fortschreitende*, daher = Unbeweglichkeit. Dädalos gehört durch seinen Namen schon, der ja auch ein Beiwort der mannichfaltigen, bunten, vielgestaltiges Leben hervorrufenden Natur ist, schon durch seinen Namen, dann aber auch als Baumeister der ihm zugeschriebenen unterirdischen Grottenwerke und Labyrinthe gehört Dädalos offenbar der Zeit des Uebergangs an, des Uebergangs nämlich von der strengen Einheit des Zabismus zu der Vielartigkeit und Mannichfaltigkeit des späteren Polytheismus. In der Sage von Dädalos liegt also im Grunde nur die Erinnerung an den ersten Uebergang von unbeweglichen, nicht fortschreitenden, zu beweglichen, fortschreitenden Göttern. Dieß war aber nicht unmittelbar ein Uebergang der Kunst, sondern zunächst ein Uebergang des religiösen, mythologischen Bewußtseyns. Die Scheu, frei sich bewegende Götter darzustellen, war nach der Angabe der Griechen erst mit Dädalos verschwunden, der, Aegypten und Griechenland gleich angehörig (denn auch dorthin versetzt ihn die Sage, welche also in diesem Zeitraum die Völker noch nicht als getrennt denkt) auf jeden Fall nur einen Uebergang der Denkart bezeichnet.

Länger noch als die Scheu, frei sich bewegende Götter zu bilden, dauerte die Scheu, Götterbilder mit rein menschlichen Gesichtszügen auszuführen, und nachdem der Geist längst an menschenähnliche Bilder sich gewöhnt hatte, forderte das religiöse Gefühl noch immer an die Vergangenheit und das düstere Graun der Vorzeit erinnernde Gesichtszüge. Ja ein eigenthümliches, obwohl mit Ehrfurcht vermischtes Graun müssen selbst noch die Bilder erregt haben, die man für Dädaloswerke ansah, von denen Pausanias sagt: sie haben etwas Ungebildetes für den Anblick, sie seyen *ἀτοπώτερα πρὸς τὴν ὄψιν*, aber es wohne ihnen etwas eigenthümlich Göttliches in [1]. Auf ähnliche Werke mag sich eine Rede des Aeschylos bezogen haben, der von dem Päan eines ihm gleichzeitigen Dichters, des Tynichos, sagte: im Vergleich mit diesem werde es dem von ihm (dem Aeschylos) Gedichteten ergehen, wie den alten Götterbildern, die, obwohl einfach gearbeitet, dennoch für göttlich gehalten werden, da man im Gegentheil die neuern zwar bewundere, aber ihnen wenig Göttlichkeit zutraue [2]. Wegen dieser Anhänglichkeit an alte, beglaubigte Bilder mußte, als das uralte Bild der schwarzen Göttermutter (Demeter) zu Phigalia abhanden gekommen war, der große Bildner Onatas das an die Stelle des alten verfertigte Bild nach Traumgesichten verfertigen, worin ihm die Göttin selbst erschienen war. Es war also um eine vera Icon zu thun.

Was hat im Grunde auch van Eyck, dieser Dädalos der neuern Malerei, anders gethan, als daß er das Graun alter, kirchlich geheiligter Bilder durch die Größe seiner Kunst zugleich veredelte und verstärkte? Wer empfindet dieses veredelte Graun nicht bei dem blutbetrieften Kopf auf dem Schweißtuch der heil. Veronica und in jenem ernsten, streng symmetrischen Christuskopf seines größten Schülers Hemmelink, welche jetzt in München sich befinden?

Als die schon frei gewordene Kunst unaufhaltsam die alten Formen ins Menschliche und Natürliche verwandelte, hielt sie doch die Hand von den durch Alter und Herkunft geheiligten Gesichtszügen der Götter

[1] Lib. II, c. 4.

[2] bei Porphyr. de abstin. II, 18.

zurück. Die Kunst behält die althergebrachten Züge noch bei, aber schon mit einer unwillkürlichen Ironie, die z. B. an den merkwürdigen äginetischen Bildwerken sich nicht verkennen läßt. Hier stehen die Gesichtszüge mit der naturgemäßen Ausführung der übrigen Körpertheile in einem fast unerklärbaren Widerspruch. Man sieht offenbar: die Künstler, welche alle übrigen Theile mit solcher Wahrheit und zum Theil mit naiver Treue der Natur nachzubilden vermochten, wären wohl auch im Stande gewesen, die Gesichtszüge gleich naturgemäß zu bilden. Was hielt sie davon zurück? Man könnte etwa sagen: die Griechen haben in allem einen gesetzmäßigen Gang beobachtet, sie haben daher zuerst die untergeordneten Theile ausgebildet, umgekehrt von der modernen Kunst. Dieß würde ausreichen, wenn die Köpfe und Gesichter nur etwa eine geringere Kunst- oder Nachahmungsfertigkeit anzeigten. Vielleicht aber erklärt sich jene eigenthümliche Erscheinung aus der sclavischen Abhängigkeit, in der man sich die griechische Kunst von der ägyptischen denken möchte? Allein damit wäre noch immer nicht erklärt, warum diese Künstler, die in Ansehung des übrigen Körpers sich von den angeblichen ägyptischen Vorbildern bereits gänzlich unabhängig gemacht hatten — denn einige der Körper unter den äginetischen Figuren grenzen schon an die schönsten der griechischen Kunst — warum dieselben Künstler in Ansehung der Gesichter sich noch einem ägyptischen Typus unterworfen haben sollten. Diese Scheu, gleichsam diese Verschämtheit der Kunst, Göttern oder Götter gleichgeachteten Heroen (auch Herakles befindet sich ja mit unter jenen Bildern) menschenähnliche Gesichtszüge zu geben, müßte also doch immer noch besonders erklärt werden. Allerdings sieht man in den Gesichtszügen der äginetischen Figuren ältere Vorbilder, aber nicht gerade der ägyptischen, sondern jener älteren Kunst überhaupt, welche das Göttliche nur durch entstellte und verdrehte menschliche Züge darzustellen, nicht es offen zu zeigen, sondern durch etwas ihnen mitgetheiltes Außermenschliches oder Nichtmenschliches — durch etwas Fremdes — noch zu verhüllen, mit einer gewissen Unheimlichkeit zu umgeben suchten. Es ist am Ende dasselbe Gefühl, welches vielleicht auch jetzt noch den gemeinen Mann das fratzenhafte

und besonders in den Gesichtszügen verdrehte Bild eines Heiligen dem herrlichsten, denselben Heiligen darstellenden Werk eines Raphael vorziehen läßt. In der That hat die Kunst niemals die Züge der Götter parallel mit den menschlichen dargestellt, sondern sie entweder unter die menschlichen herabgesetzt oder über die menschlichen erhöht. Nie durfte das Göttliche und in Folge dessen auch das Heroische eine bloße Nachahmung menschlicher Züge seyn, wenn es nicht allen Glauben an seine höhere Bedeutung verlieren wollte. Doch, wie gesagt, in den äginetischen Figuren kann man solche Vorbilder nur eben noch erkennen; an ihnen selbst bemerkt man leicht, daß diese verdrehten Formen nicht mehr für heilig geachtet werden, sie sind offenbar schon ironisch behandelt, diese Gesichter sind wahre Masken, d. h. der Künstler ist sich bewußt, daß er nicht das Wahre, das Wirkliche darstelle, sondern nur einer einst heilig gewesenen Form folge. Wenn man die in die Länge gezogenen, gleichsam chinesischen Augen dieser Figuren, ihren gegen den Mundwinkel in die Höhe gezogenen Mund, der ihnen das Ansehen einer lächelnden oder grinsenden Miene gibt — wenn man diese Züge von ägyptischen Originalen herleiten will, so muß man alsdann doch wieder erklären, warum solche Formen in der ägyptischen Kunst hergebracht waren. Denn anzunehmen, daß sie in Aegypten Nachahmungen der wirklichen Natur waren, d. h. daß die Aegypter selbst zu irgend einer Zeit so ausgesehen, besteht kein Grund mehr, seitdem man die Chinesen nicht mehr von den Aegyptern herleitet, und seitdem wohlerhaltene ägyptische Mumienköpfe und Schädel uns ganz andere Formen kennen gelehrt haben. Wer aber beobachtet hat, wie ein gewisses falsch andächtiges Gefühl sich besonders durch Augen-Verdrehungen oder Verzückungen, durch ein gewisses fad-süßliches Lächeln des Mundes kund gibt, der wird wohl diese Formen überall, wo sie ihm vorkommen, begreifen, und am wenigsten die griechische Kunst in einer so schmählichen Abhängigkeit von der ägyptischen denken, daß sie auch die ihrer Natur und Nationalität ganz fremden, fratzenhaften Züge ägyptischer Bilder nachgeahmt hätte. Verfolgen wir den Fortgang der Kunst, so hat sie, wie bemerkt, eigentlich niemals das einfach und schlicht Menschliche der Gesichtszüge mit dem

Göttlichen vereinigt, sondern, sowie sie aufhört unter dem Menschlichen zu bleiben, erhöht sie alle Züge und Proportionen ins Uebermenschliche. Ich stelle daher die Vermuthung auf, daß der Uebergang zu den vollendeten Götterbildungen in Aegypten wie in Griechenland zuerst im Kolossalen gewagt wurde. Die kleineren ägyptischen Idole sind meistentheils fratzenhaft, aber an den kolossalen Sphinxen und an andern Werken von gleich großen Dimensionen erscheint das menschliche Antlitz von der regelmäßigsten, oft von der vollendetsten und zum Theil zugleich ausdruckvollsten Schönheit. So ist über den geistigen Ausdruck, die Hoheit und eine gewisse zur Bewunderung hinreißende stille Wonne in dem Kopf von rosenrothem Granit, der als ein junger Memnon sich im brittischen Museum befindet, unter allen Kennern nur Eine Stimme. Daß die eben erwähnten äginetischen Figuren dem größten Theile nach unter der natürlichen Größe sind, dieß kommt freilich zunächst von der Höhe des Giebelfeldes her, in das sie gestellt waren, aber mir scheint, es ist etwas in ihnen, das zeigt, daß die Kunst zu der Zeit, als diese Werke entstanden, sich noch überhaupt nicht im Kolossalen versucht hatte. Vielleicht, daß sich jenes Eigenthümliche, woran man, wie es scheint, äginetische Werke auch von den ältesten attischen auf den ersten Blick unterscheiden konnte, auf etwas Aeußerem der Art wie Dimensionen und Proportionen beruhte. Auffallend ist wenigstens, wie Pausanias bei Onatas, den er durchaus als denjenigen bezeichnet, durch welchen sich die äginetische Kunst zu gleicher Höhe mit der attischen geschwungen, daß Pausanias hiebei das Hauptgewicht auf die von Onatas verfertigten Kolosse legt, die denen des Phidias in nichts nachgestanden haben [1].

Wenn die bildende Kunst endlich ohne Scheu rein menschliche Formen nur insofern annehmen konnte, als sie diese Formen zugleich ins Uebermenschliche erhöhte, so wurde nun umgekehrt dieses wunderbar erhöhte Menschliche zur Beglaubigung für die Realität der Götter als wirklich höherer und einer höheren Ordnung der Dinge angehöriger Wesen, wie Quinctilian vom olympischen Zeus sagt: cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur.

[1] Pausanias, VIII, 42.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Wir haben jetzt die griechische Theogonie bis zu der mit Zeus entstehenden Göttervielheit oder, wie wir richtiger sagen würden, bis zu dem mit Zeus entstehenden geistigen Götterstaat verfolgt. Denn nicht etwa nur Zeus, sondern Uranos, Kronos und Zeus erscheinen in der letzten Entwicklung als Momente einer geistigen Göttervielheit. Der Uranos und der Kronos, welcher in die hellenische Göttergeschichte aufgenommen ist, ist ebenfalls in eine geistige Welt versetzt und nicht mehr derselbe, den die Phönikier oder den die ältesten Sternverehrer meinten. Es würde aber eine unrichtige und den Aeußerungen der Theogonie selbst widersprechende Ansicht seyn, wenn man die letzte Götterentstehung so ansehen wollte, als ob diese Götter hier überall erst entstünden. Zeus ist vielmehr nur der diese Götter hervortreten lassende, sie freilassende, wie Dionysos in seiner höchsten Wirkung nur der sie lösende (*Λύσιος*, wie er auch genannt wird), sie in Freiheit setzende Gott, aber freilich zugleich der sie zum Rang geschichtlicher Wesen erhebende Gott. Sie sind schon vorher, nur eingeschlossen in jene dunkle Geburtsstätte des noch immer auf seiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit bestehenden realen Gottes. Sie sind in dieser, nur ohne Sonderung und Auseinandersetzung. Dieß schimmert selbst in der Ilias zum Theil durch, in welcher die Göttergeschichte nun wirklich zur Fabel, zum süßredenden Mährchen wird, das in seiner arglosen Redseligkeit nicht selten sich selbst zu vergessen scheint und in Widersprüche verfällt. Denn so wird einerseits angenommen, daß Zeus erst alle seine Geschwister aus

dem Gefängniß des sie verschließenden Gottes erlöst habe. Der Theogonie zufolge wird Zeus gleich nach der Geburt dem argwöhnischen, eifersüchtigen Vater entzogen und verheimlicht; dennoch wird in der Ilias erwähnt, wie Here und Zeus geheim vor den liebenden Eltern sich geliebt [1] — und eh' sie selbst ans Tageslicht traten und während Kronos noch herrschte, Zeus dem bräutlichen Lager der Here sich genaht habe. Die letzte Krisis ist daher nichts anderes als was das Wort sagt: Auseinandersetzung, Scheidung. Dieß erkennt die Theogonie selbst an; denn nachdem nun die Titanen, die letzten Regungen des blinden, verstandlosen Seyns, und auch die letzte Ausgeburt desselben, Typhoeus, besiegt ist, bleibt dem Zeus weiter nichts zu thun, als, wie schon erwähnt, die Würden unter den Göttern gehörig auszutheilen. Die einzige Wirkung jenes letzten Moments war also, daß die Götter, die zuvor wandelbarer Gestalt und Bedeutung waren, jetzt jeder seine bleibende Gestalt, seine bestimmte Verrichtung, sein ihm ausschließlich angehörendes Amt, so wie die damit verbundene Würde erhielt, da früher in der kronischen Verwirrung des Bewußtseyns je ein Wesen in das andere übergriff, und alle gegenseitig an der freien Entwicklung sich hinderten. Wie mit den Gestalten und den Würden, so war es natürlich auch mit den Namen. Denn wer z. B. sieht, wie Hera in manchen aus jener dunkeln Zeit sich herschreibenden Erinnerungen als eins mit Persephone erscheint — auch Polykletos gab ihr den Granatapfel, das Zeichen der Persephone, in die Hand —, wie selbst die hohe Athene nach Creuzers sorgfältigen Zusammenstellungen mit fast allen früheren weiblichen Gottheiten sich verwandt und verwechselt zeigt, der sieht wohl, daß auch die Namengebung und Unterscheidung, welcher zufolge ein jeder Name nur Einer bestimmten Gottheit zukam, die Sache dieses letzten Moments war. Darum muß man sich aber durch diese scheinbar zwischen ganz verschiedenen Gottheiten nachzuweisende Identität ja nicht irre machen, oder sich verleiten lassen, alles in eine ununterscheidbare Masse zu verschwemmen, alles als eins vorzustellen, wodurch die mythologische Ansicht eine unerträgliche Monotonie erhält. Alles, was

[1] Il. XIV, 296.

aus dieser gegenseitigen Verwechslung der Attributionen verschiedener Gottheiten folgt, ist die Neuheit dieser bestimmten Unterscheidung der Personen, und in Folge dessen auch der ausschließlich bestimmten Gottheiten angeeigneten Namen.

Die mit Zeus hervortretenden Götter mußten wohl schon vor Zeus seyn, denn Zeus selbst war eher als Zeus, d. h. eher als der bestimmte Moment, der durch ihn bezeichnet ist. Es gehört eben dahin, was die Alten von einem ersten, zweiten, dritten Zeus, ebenso was sie von einer ersten, zweiten, dritten Artemis, und auf dieselbe Art von den verschiedenen Hermes sagen, deren Cicero allein sechse aufzählt [1]. Diese verschiedenen Apparitionen derselben Götter in verschiedenen — früheren oder späteren — Momenten, wo sie sich denn auch immer verschieden darstellen, diese verschiedenen Erscheinungen durchzugehen und auseinander zu legen, ist das Geschäft des bloßen Mythographen, aber es liegt gänzlich außer unserem Beruf. Jeder einzelne Gott hat unstreitig auch seine specielle Geschichte oder eine Folge von Erscheinungsweisen in früheren und späteren Momenten. Aber diese müssen wir, wie gesagt, den Mythographen überlassen. Unsere Entwicklung kann sich nicht auf die Zufälligkeiten in der Entwicklung der Mythologie erstrecken; unsere Absicht geht durchaus bloß auf das allgemeine Gesetz. Dennoch hat die mythologische Bewegung, einmal zu Ende gekommen und also frei und besonnen, mit einer — nicht künstlichen, sondern nothwendigen Consequenz sich in verschiedene Richtungen gleichsam freiwillig erweitert, und so finden sich denn noch einige in der bisherigen Entwicklung nicht begriffene Gestalten, von welchen noch zum Schlusse zu reden ist.

Materielle Götter nennen wir diejenigen, die aus der Zusammenwirkung der drei Potenzen entstehen. Die Potenzen selbst aber nennen wir die formellen Götter, die nicht als materielle oder concrete Wesen, sondern nur als reine Ursache zu denken sind. Inwiefern aber an jedem der griechischen Götter alle drei Potenzen Theil haben, also an jedem die Potenz des Geistes (A^3) verwirklicht ist, insofern sind sie insge-

[1] De Nat. Deor. III, 21 sq.

sammt mit Geistigkeit angethane Wesen, und in diesem Sinn ist der Polytheismus der Griechen überhaupt ein geistiger. Wie aber unter den materiellen Göttern Zeus, Poseidon und Aides untereinander sich wie die drei Potenzen verhalten, so daß Aides der ersten, Poseidon der zweiten (dem vorzugsweise so genannten Dionysos), Zeus der dritten (der an sich geistigen) entspricht, so werden auch die andern Götter derselben Formation, d. h. die mit Zeus erst entstehenden Götter, nur verschiedene Wiederscheine jener drei die Mythologie erzeugenden Potenzen seyn. Jeder Gott wird irgend ein Moment des Verhältnisses dieser Potenzen darstellen. Aber nicht bloß daß die erzeugenden oder verursachenden Potenzen der Mythologie sich in den materiellen Göttern und ihren verschiedenen Eigenschaften wiedererkennen lassen, es scheint auch, daß Götter, die jetzt als zu den materiellen gehörige erscheinen, in einem früheren Moment selbst formelle Bedeutung hatten, oder, deutlicher gesagt, es ist wahrscheinlich, daß unter den materiellen Göttern jetzt auch solche sich finden, die früher im Bewußtseyn als formelle erschienen, aber sich nicht als solche behaupteten und später ihren Namen einem unter den materiellen Göttern vorkommenden, aber analogen Gott mittheilten. So, wenn man weiß, daß die griechische Aphrodite sich aus jener entfernten Vergangenheit, aus jenem Moment des Bewußtseyns herschreibt, der in den asiatischen Mythologien durch die Urania bezeichnet ist, und wenn man alsdann sieht, wie in der Ilias noch Ares als Gemahl der Aphrodite erscheint, so kann man sich unter diesem zerstörenden Gott (Ares) kaum etwas anderes als eine dem indischen Schiwa analoge Potenz vorstellen. In einem späteren Moment des Bewußtseyns, wo der mit Urania zugleich gesetzte relativ geistige Gott schon als der befreiende und in seiner positiven Eigenschaft als den Geist vermittelnder erschien, mußte der bloß zerstörende Gott ihm weichen, allein er ging deßhalb im Bewußtseyn nicht verloren, sondern erhielt nun seine Stelle unter den materiellen Göttern. Ueber Hephästos habe ich mich früher bereits gelegenheitlich geäußert[1]. Er ist eine Gottheit, die von uralter Zeit her im griechischen Bewußtseyn ist, aber erst mit Zeus diese

[1] S. oben S. 299.

bestimmte Gestalt geworden ist, als welche er jetzt in der Reihe der griechischen Götter allein noch vorkommt. Daher er Sohn des Zeus und der Hera ist. Zeus hat ihn vom Himmel gestürzt; hierin, sowie in der Eigenschaft des Hinkens, die ihm von dem Fall auf die Erde geblieben, liegt die Spur, daß er, der jetzt nur noch Ein Princip (einseitig) ist, einst allseitig und ausschließliches Princip war — das Princip des alles verzehrenden Seyns. Aber eben dieses Seyn, das in seiner Ausschließlichkeit nichts Einzelnes oder Concretes zuläßt, wird, einem höheren Princip untergeordnet, selbst zum materiell-demiurgischen, plastischen, künstlerisch schaffenden. Daher ist Hephästos der göttliche Künstler, die materiell- oder plastisch-demiurgische Macht, der nach der Ilias[1] den andern Göttern, den sämmtlichen Olympischen, ihre Sitze und Häuser bereitende; auch darin erscheint er als diesen untergeordnet, als der ihnen ihre Stätte bereitende, und demnach seiner ersten Herkunft nach als uralte Gottheit. Als diese ist er auch dargestellt, inwiefern ihm in der Odyssee Aphrodite beigesellt ist; denn diese älteren Götter heißen nur darum Söhne und Töchter des Zeus, weil sie erst mit Zeus und durch Zeus bleibende Gestalt annehmen. In einem speciellen Sinn heißen Kinder des Zeus die erst nach Zeus und durch ihn erzeugten Götter, z. B. Pallas-Athene, die aus Zeus Haupte, d. h. aus dem höchsten mit Zeus erst gesetzten Bewußtseyn, hervorgeht. Wohl möglich, daß in der früheren Verwirrung des Bewußtseyns schon eine ältere Gottheit auch Athene oder Pallas genannt wurde, aber in der letzten Auseinandersetzung wurde dieser Name Zeus geliebtester Tochter vorbehalten, die er hervorbringt, indem er die Metis in sich zieht, als inwohnend setzt. Metis wird in der Theogonie die von allen Göttern und Sterblichen am meisten wissende genannt. Metis ist daher offenbar das Bewußtseyn in seiner Allgemeinheit und nun wieder erlangten Freiheit vom mythologischen Proceß. Indem aber Zeus es in sich zieht, erhebt er es zum sich selbst wissenden Bewußtseyn, zur Athene. Insofern geht Athene eigentlich schon über die Mythologie hinaus. Metis ist das über dem Ganzen, also auch über Zeus schwebende Bewußtseyn;

[1] I, 604 ff. XIV, 166. 167.

aber der mythologische Erzeugungstrieb, der sein Werk befestigen und abschließen will, läßt auch dieses gegen die Mythologie freie Bewußtseyn, welches die entstandene mythologische Welt wieder aufheben könnte, nicht außer ihr bestehen. Ausdrücklich wird in der Theogonie gesagt, daß Zeus auf den Rath der Gäa und des Uranos[1] die Metis, das über die Mythologie Hinausgehende, also selbst über Zeus Hinauswissende (πλεῖστα θεῶν εὐδυῖαν nennt sie Hesiodos, also auch die mehr als Zeus wissende), daß er diese in sich selbst zurückziehe, ἵνα μὴ βασιλήϊδα τιμὴν ἄλλος ἔχῃ: damit nicht ein anderer die königliche Ehre gewinne — ein anderer der höchste Gott werde.

Der mythologische Erzeugungstrieb also weiß es auf die angegebene Weise zu vermitteln, daß auch dieses Bewußtseyn noch in die Mythologie selbst hereingezogen wird. Athene ist das ganz wiederhergestellte Bewußtseyn, das Urbewußtseyn in seiner ersten Lauterkeit und Jungfräulichkeit (Sie erinnern sich, wie dieser Begriff der Jungfräulichkeit gleich Anfangs bei Gelegenheit der Persephone erklärt wurde[2]), sie ist insofern wieder Persephone, aber die nun sich selbst wissende, die in ihrer Jungfräulichkeit sich selbst wissende, oder umgekehrt das im sich-selbst-Wissen gleichwohl jungfräuliche Bewußtseyn, während Persephone ihr sich-selbst-Wissen durch Verlust ihrer Abgeschiedenheit, ihrer Jungfräulichkeit gebüßt hat. Die letzte weibliche Gestalt der Mythologie ist insofern wieder = der ersten, oder die wiederhergestellte erste. Darum ist sie auch das Erste und Beste des Zeus selbst, die Liebste des Vaters. „Sie thut was sie will", sagt Here in der Ilias; sie donnert mit Zeus Donner, rüstet sich mit seinen Waffen, weder Ares noch Here finden gegen sie Gehör, und selbst die auf ihre Veranstaltung verwundete Aphrodite wird lächelnd abgewiesen[3]. Sie ist wieder jenes erste unnahbare, gegen alles, was die Besonnenheit, d. h. die Einheit des Bewußtseyns aufzuheben droht, gewaffnete und gerüstete Bewußtseyn. Doch ist sie nicht bloße (passive) Einheit, die Persephone in ihrem noch jungfräulichen

[1] v. 891.

[2] S. oben S. 157.

[3] Il. V, 733 ff. 425 ff.

Stande war; sie ist die Einheit, aber die die Zweiheit schon bestanden hat; sie ist die Einheit = 1, die aus der Zweiheit = 2 in die Einheit = 3 zurückgekommen ist, und darum ist sie die als Drittes geborene: *τριτογένεια*, schon bei Hesiodos und in den homerischen Hymnen so genannt — ein Wort, das nach der Analogie von *πρωτογένεια* (die erstgeborne) grammatisch richtig nur auf die von uns angenommene Art erklärt werden kann [1].

Zeus selbst, der reale Gott in seiner letzten Verklärung, könnte nicht Zeus seyn, wenn nicht eben derselbe nach unten Aides wäre; er ist nur Zeus, inwiefern er auch Aides ist, und er ist sich als Zeus bewußt nur, inwiefern er sich zugleich als Aides bewußt ist. Also das Bewußtseyn in Zeus verbindet Oberes und Unteres, und dieses zwischen dem Tiefsten und Höchsten hin- und hergehende, bewegliche Bewußtseyn ist Hermes. Hermes ist insofern das die drei Götter verbindende und wieder als Einheit setzende Bewußtseyn, das eigentlich in jedem ist, aber zugleich als ein Viertes vorgestellt wird. — Weil der ganz in Verstand umgewendete Gott von selbst auch den untergegangenen, blinden in sich schließt, so ist Hermes das beiden gleich befreundete Wesen, er ist ebensowohl *Ἑρμῆς χθόνιος*, der unterirdische, als der oberirdische und himmlische Hermes.

Noch sind zwei Gestalten übrig, die — gleichsam isolirt unter den andern hellenischen Göttern — offenbar eine von den übrigen unabhängige Formation sind, und eine zwar der bisher dargestellten ganz analoge, aber doch von diesen unabhängige Entwicklung anzeigen: ich meine Apollon und Artemis. Apollon nämlich hat in allen seinen Schicksalen so viel mit Dionysos gemein, er tödtet den Python, der sich ganz wie ein ägyptischer Typhon verhält — nach einer andern Sage wird er selbst von Python getödtet, gerade wie in Aegypten auch wieder Osiris

[1] Daher ist auch nicht das Dreieck überhaupt, wie das Excerpt von Damascius bei Creuzer (Comment. Herod. p. 135) sagt, sondern das gleichseitige Dreieck ihr Symbol. So bei den Pythagoreern nach Plutarch de Is. et Os. c. 75: *Τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηνᾶν κορυφαγενῆ καὶ τριτογένειαν.*

der zerrissene ist. Der von Apollon getödtete Python ist der untergegangene reale Gott, über den nach Aristoxenos De re musica Olympos das erste Trauerlied nach lydischer Weise gesungen haben soll. An den delphischen Heiligthümern hat Dionysos gleichen Theil mit Apollon, der Parnaß gehört den zum Dionysoscultus gehörigen Thyaden und Mänaden ebensowohl als den Musen. Kurz Apollon hängt so mit Dionysos zusammen, daß er vollständig nicht zu erklären ist, ohne zugleich in die ganze Dionysoslehre einzugehen, wie sie nur in der Abhandlung der Mysterien gegeben werden könnte. Hier indeß so viel: Apollon kann nicht unter die materiellen Götter gerechnet oder gebracht werden, so wenig als Janus. Noch viel weniger freilich können Apollon und Artemis auf die gewöhnliche Weise bloß für Symbole von Sonne und Mond erklärt werden, obwohl allerdings umgekehrt Sonne und Mond Symbole von Apollon und Artemis werden konnten: — aber da er einerseits zu den materiellen Göttern zwar nicht gehört, von der andern Seite aber aus den formellen die Dionysosidee ihn verdrängt hat, so ist es begreiflich, wenn er unter die exoterischen Götter gerieth. Indeß die Geheimnisse in Delphi zeigen hinlänglich, daß das griechische Bewußtseyn die ursprüngliche Idee des Apollon zugleich festhielt, ja mehrere Umstände deuten darauf, daß er selbst wieder über den drei Dionysen gedacht worden. Weil er durch alle Stufen hindurchgegangen, finden sich in ihm die zum Theil widerstreitenden Attribute vereinigt, z. B. eines zerstörenden, Pest und Verderben sendenden und dann wieder des durch Musenkünste beseligenden Gottes. Demnach wäre Apollon am Ende der griechischen Mythologie ihr höchster Begriff, eben das, was am Anfang der altitalischen und römischen der Janus ist, er wäre alter Janus, womit ganz übereinstimmt, daß er ebenso wie dieser als Gott der Wege gedacht wurde, wobei ich an das über den Begriff des Wegs und der Wege Gottes Bemerkte erinnere: er heißt *ἀγυιάτης*, *ἀγυιεύς* (sein Cultus *ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι*), von *ἀγυιά*, die Straße, der Weg; eine ihm in dieser Eigenschaft vor den Thüren wie dem Janus gesetzte Säule wurde ebenso genannt. Artemis verhält sich dann ganz so zu ihm, wie nach der früheren Erklärung Diana zu

Janus sich verhalten würde — als das erste Spannende des Bogens, als die erste Ursache der Spannung, des Gespanntseyns der ursprünglich in Apollon als einig gesetzten Potenzen. Doch, wie gesagt, die genauere Auseinandersetzung muß der Abhandlung der Mysterienlehre vorbehalten bleiben.

Sollen wir nun, nachdem den Hauptgöttern der griechischen Theogonie ihre Stelle und damit ihre Bedeutung bestimmt ist, uns noch auf jenes Gewimmel von Göttern einlassen, das durch von Glied zu Glied sich fortsetzende Verzweigungen zuletzt ins Unbegrenzte sich verliert oder wenigstens seiner Natur nach keine Grenze hat? Ich glaube, dieß wäre überflüssig. Die Grundlage ist begriffen; was sich nun weiter in allen Richtungen aus ihr hervordrängt, fordert um so weniger wissenschaftliche Entwicklung, als wir hier unstreitig genöthigt sind, zugleich einer frei-dichterischen, wenn auch immer folgerechten Entwicklung, einen gewissen Einfluß zu gestatten oder zuzugestehen. So mag denn sogar in diesen weiteren Ausführungen manches wirkliche Erfindung seyn. Nachdem einmal die Berechtigung Götter anzunehmen gegeben war, wodurch sollte der Lust, diese an sich poetische Welt, die als eine zweite Schöpfung über der ersten, und dieser analog, sich erhob, wodurch sollte der Lust, diese ideale Welt immer mehr auszudehnen und endlich die ganze Natur und selbst alle Geschäfte des Lebens in sie aufzunehmen, Schranken gesetzt werden? Ein Stamm von solcher Lebenskraft, einmal gepflanzt, konnte ins Unendliche Schößlinge treiben. Nur der Stamm selbst, der allen diesen, zum Theil schon zufälligen, Bildungen vorauszusetzende, nur dieser kann nicht Erfindung seyn.

Zu solchen rein dichterischen Erfindungen mögen vorzüglich diejenigen untergeordneten Gottheiten gehören, deren Namen nicht einfache, sondern zusammengesetzte sind und eine unmittelbar ins Gehör fallende Bedeutung haben. Zuletzt finden sich ja sogar in der Ilias selbst wahre Personificationen, z. B. die bekannte der Gebete (*Λίται*), die Zeus, des allmächtigen, Töchter heißen, die langsam hinter der Schuld herwandeln, aber wenn der Schuldige sie verschmäht selbst den Zeus anflehen, daß seine Strafe ihm folge. Aber diese Personificationen unterscheiden sich

sehr leicht von den wahren Göttern, und keiner der Alten hätte sich wohl vorstellen können, daß die Figur der Prosopopoiesis, die in ihrer Rhetorik eine so untergeordnete Stelle einnahm, einst noch zu der Ehre gelangen würde, für die Schöpferin der ganzen mythologischen Götterlehre gehalten zu werden.

Wir hätten also jetzt die theogonische Bewegung von dem ersten Anfang bis zu dem Punkte geführt, wo die am reichsten entfaltete und in jeder Hinsicht vollkommenste Mythologie, die hellenische, sich von selbst als ihr Ende darstellt. Die ganze mythologische Bewegung geht zuletzt auf die Erzeugung jener exoterischen Götterwelt hinaus. Dieselbe Bewegung, durch welche die Natur in ihrer Mannichfaltigkeit ursprünglich da ist, erzeugt im Bewußtseyn durch einen wiederkehrenden Proceß jene ganze Götterwelt, die sich gegen die hervorbringenden Potenzen gleichsam als ein Viertes verhält, und nur aus der Zusammenwirkung dieser Potenzen als bloße Phänomene ihrer Zusammenwirkung entsteht. Wer dieß wohl gefaßt hat, wird sich nicht mehr durch jene Analogien irren lassen, durch welche man allerdings mit einem gewissen Schein glaublich machen konnte, daß alle mythologischen Götter nur personificirte Natur-Kräfte, -Erscheinungen oder überhaupt -Gegenstände seyen.

In dem großen Gewirre von Vorstellungen und Erscheinungen, welches nicht nur die einzelne Mythologie, sondern die verschiedenen Mythologien darbieten, in diesem haben uns die gleich anfangs aufgestellten Principien niemals verlassen. Ich darf wohl hinzusetzen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie existirt, durch welche diese so bestimmt nicht bloß im Allgemeinen, sondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird. Soll ich nun ein Wort darüber sagen, wie dieß möglich geworden, so kann ich mich darüber so ausdrücken: das einfache Geheimniß unseres Verfahrens ist die Voraussetzung, daß die Mythologie ihre eigne Geschichte enthalte, daß es keiner außer ihr selbst liegenden Voraussetzungen (z. B. kosmogonische Philosophen u. dgl.) bedürfe, sondern sie allein sich selbst vollkommen erkläre, daß also dieselben Principien, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Ursachen ihrer ersten Bildung und Entstehung seyen.

Es ist für die Naturforschung endlich allgemein anerkannt, daß jeder Gegenstand derselben aus sich selbst erklärt werden müsse, d. h. daß alle Entstehungsgründe seines Werdens und Entstehens an und in ihm selbst gefunden und entdeckt werden können. Dasselbe muß aber auch von geistigen Erzeugnissen gelten, die durch ihre innere Nothwendigkeit und gesetzmäßige Entwicklung Naturerzeugnissen gleichzustellen sind, und daß dem so sey, habe ich eben an dem Beispiele der Mythologie dargethan, indem es jedermann offenbar ist, daß weder ein Princip zur Erklärung noch irgend ein Moment ihrer Entstehung angenommen worden, der nicht sofort in ihr selbst nachgewiesen worden wäre.

Wenn ich nun diesem beifüge, daß die Principien, welche eigentlich den Schlüssel der ganzen Mythologie enthalten, am Bestimmtesten und Reinsten in der griechischen Mythologie angetroffen werden, so ist mir nicht unbekannt, daß ich damit etwas von den jetzt geltenden Ansichten sehr Abweichendes behaupte, indem man fast durchaus in der hellenischen Mythologie nur die verdorbene und verfälschte einer ursprünglich reineren Lehre und Erkenntniß sehen will. Aber ich habe gezeigt, daß für eine solche reinere Lehre in der früheren Zeit kein Raum ist, und daß gerade der reine, von seinem Gegensatz völlig freie hellenische Polytheismus der nothwendige Uebergang zu der wirklich besseren, reineren und höheren Erkenntniß war. Wenn daher von allen Götterlehren die hellenische die letzten Principien aller Mythologie in der größten Reinheit enthält, so ist dieß eben darum, weil sie die jüngste, demnach die am meisten zur Besinnung und zum Bewußtseyn gekommene ist, also auch die in den früheren Momenten noch blind durcheinander wirkenden, sich gegenseitig verdunkelnden und bekämpfenden Principien in der reinsten Geschiedenheit und Auseinandersetzung zeigt. Ich hätte es also wohl niemals wagen können, über den bloßen Stoff und das Aeußere hinaus auf das Innere, die erzeugenden Principien der Mythologie und das Gesetz ihrer Bildung und Fortschreitung zu gehen, wenn ich diese nicht so rein entfaltet und dargestellt in der griechischen Mythologie gewußt hätte, die von allen thatsächlichen Beweisen unserer Theorie die entscheidendste Bestätigung derselben enthält.

So manches materiell Neue Sie indeß vielleicht diesen Vorlesungen verdanken, es ist nicht das Wesentliche; das Wesentliche ist, daß Sie Gelegenheit hatten, an einem großen Beispiel die Kraft der wissenschaftlichen Methode kennen zu lernen, und welcher Unterschied ist zwischen einer bloßen Reihe von Einfällen und einer Folge gesetzmäßig, von einem ersten Keim aus organisch sich entwickelnder Gedanken; das Wesentliche ist, daß die Methode, welche Sie hier in einer besonderen Anwendung kennen lernten, allgemeine Bedeutung hat, indem sie zugleich die der Philosophie ist — der Philosophie, inwiefern sie nicht an die Stelle des reellen Zusammenhangs die bloße Filigranarbeit des Begriffs setzt —, allgemeine Bedeutung auch für andere nicht weniger verwickelte Gegenstände, deren sie, bei gehöriger Anwendung, sich ebenso mächtig erweisen würde, wie wir vermittelst derselben der Mythologie mächtig geworden sind.

Mögen daher diese Vorträge besonders dazu beitragen, daß das Studium der Philosophie wieder unter uns belebt, ernster und männlicher begriffen werde; mögen sie namentlich auch die Frucht tragen, daß die Philosophie auch für die anderen Studien wieder die Bedeutung erhalte, die ihr mit Recht zukommt. Es ist wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er sich widmet, die reichste Kenntniß von Einzelheiten sich zu erwerben suche, und wer ohne solche mit bloßer Philosophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können sich einbildet, befindet sich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher sich dünkte Feldherr seyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Werth erhalten alle einzelnen Kenntnisse, und zwar je ausgedehnter sie sind um so mehr, erst von der Kraft eines überlegenen Geistes, der sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geistes über die Masse, zur Verwirklichung wahrhaft universeller, weltumfassender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche gerade der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendste und täglich dringender Geister, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Massen von sich widersprechenden Erscheinungen und Thatsachen nicht rathlos gegenüberstehen,

sondern in sich selbst die Kraft und die Mittel finden, diese zu überwältigen, sich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um sie zu einer wahren Schöpfung zu vereinigen. Denn solche Momente kommen, wo es nicht mehr gilt im alten gewohnten Gleis fortzugehen, wo man sich zu einer neuen Schöpfung entschließen muß. Wenn ich für ein eifriges, ernstes und tiefes Studium der Philosophie spreche, so rede ich dabei wahrlich nicht für mein Interesse. In einem Alter wie das meinige [1] kann man nicht auf eine lang dauernde Wirkung als Lehrer rechnen. Aber lange Erfahrung und meine Uebersicht belehrt mich, daß das öffentliche Leben überhaupt, daß Staaten insbesondere von denjenigen Universitäten sich vorzüglich Heil versprechen dürfen, wo das Studium der Philosophie nicht bloß als Studium für Anfänger betrachtet wird — nöthig höchstens zu einer gewissen formellen Bildung oder gar nur für künftige Staatsprüfungen, sondern wo auch die Reiferen und die schon an positiven Kenntnissen reich Gewordenen immer wieder zur Philosophie zurückkehren, den Geist zu erfrischen und zu erneuern, und um immer im Zusammenhang mit jenen allgemeinen Principien zu bleiben, durch welche die natürlichen und die menschlichen Dinge wie durch unzerreißbare Bande zusammenhangen, die allein wahrhaft die Welt beherrschen, im Umgang mit welchen allein Männer sich bilden, Männer — fähig, was auch kommen möge, vor den Riß zu stehen, vor keiner Erscheinung zu erschrecken, am wenigsten aber, wie es geschieht, wenn durch lange Versäumniß endlich die Mittelmäßigkeit die Oberhand gewonnen und die Unwissenden das große Wort führen, dann der Unwissenheit und der Seichtigkeit gegenüber selbst die Waffen zu strecken.

Sehe ich nochmals zurück auf den jetzt zu beschließenden Vortrag, so kann ich mir nicht verbergen, daß noch einige Erörterungen übrig sind, durch welche die vorgetragene Theorie erst nach allen Seiten abgeschlossen und gerundet wäre. Eine der entsprechendsten wäre gewesen die Erörterung und Nachweisung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Momenten des mythologischen Processes und der physischen

[1] Diese Schlußvorlesung über Philosophie der Mythologie wurde am 20. März 1846 in Berlin gehalten. D. H.

und geschichtlichen Grundverschiedenheit der Völker. Es gehören hieher auch einige genauere Erörterungen über die vorgeschichtliche Zeit der Griechen, namentlich das Verhältniß zwischen Pelasgern und Hellenen. In letzter Hinsicht kann ich jedoch auf eine schon erwähnte Schrift verweisen, die nach dieser Seite hin meinen Vorgang ergänzt, die Schrift des Professor Dorfmüller de Graeciae primordiis, die es keinen meiner Herren Zuhörer reuen wird gelesen zu haben [1]. Endlich fehlt zum Abschluß die vollständige Abhandlung der griechischen Mysterien, über welche ich mich hier nur mit allgemeinen Andeutungen begnügt habe.

So unvollendet in dieser Hinsicht mein Vortrag erscheinen mag, hoffe ich doch, daß er für Sie nicht ohne Nutzen gewesen, und so bleibt mir nichts übrig, als denen, die auf diesem langen Wege mit steter Aufmerksamkeit mir gefolgt sind, für ihre löbliche Ausdauer zu danken, und mit der Erklärung zu schließen, daß ich keinen angelegeneren Wunsch habe, als Ihnen, und solchen, die Ihnen an Wißbegierde und Eifer für höhere Erkenntniß gleichen, auch ferner nutzen zu können.

[1] Der vollständige Titel lautet: C. F. Dorfmüller, de Graeciae primordiis aetates quatuor. J. G. Cotta. 1844.

Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji[1].

(Mit einem lithographirten Umriß.)

Ich nehme dießmal die gütige Aufmerksamkeit der Klasse für eines der kürzlich — soviel mir bekannt ist, im Jahr 1825 — neuentdeckten Gemälde von Pompeji in Anspruch, über dessen Sinn oder eigentlichen Inhalt gleich bei seiner ersten Bekanntwerdung die Meinungen der Erklärer nicht sowohl voneinander abweichend, als, wenigstens was einen Haupttheil betrifft, völlig ungewiß und unentschieden blieben. Es war ein bloßer glücklicher Zufall, wenn frühere bei einer allgemeinen Untersuchung gewonnene Ansichten mich in den Stand setzten, nach einer bloßen Beschreibung, die ich in Nr. 8 des Kunstblattes vom Jahr 1826 zufällig las, den Sinn des Bildes nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in Ansehung des bis dahin unerklärten Theils, mit Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Bei meiner Zurückkunft nach München erkundigte ich mich bei dem eben hier anwesenden gelehrten Alterthumsforscher, Hrn. Prof. Gerhard, näher nach der Beschaffenheit des Bildes, ohne von ihm mehr, als die schon erwähnte Beschreibung bereits enthalten hatte, zu erfahren; nur überzeugte ich mich, daß Hr. Prof. Gerhard bis dahin keinen näheren Aufschluß über die Bedeutung, weder einen von ihm selbst, noch einen von andern gefundenen, geben konnte. Späterhin hatte ich das Vergnügen, durch die Freundschaft des Hrn. Prof.

[1] Vorgelesen in einer Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der Akademie der Wissenschaften in München.

Schorn eine Zeichnung des fraglichen Bildes zu erhalten, und eben diesem Gelehrten, den ich heute mit besonderem Vergnügen in unserer Versammlung sehe, meine Deutung desselben, wie es mir schien, nicht ohne Billigung von seiner Seite, mitzutheilen. Diese Zeichnung, welche ich hier vorlege, setzt mich nun in den Stand, meine Erklärung des Bildes anschaulich vorzutragen.

Da es unmöglich seyn würde, das Bild mit mehr Klarheit zu beschreiben, als dieß bereits in der allegirten Nummer des Kunstblattes geschehen ist, so begnüge ich mich, die dort gegebene Beschreibung zu wiederholen, indem ich nur die Bemerkung vorausschicke, daß das fragliche Bild sich an der Wand eines der Höfe in demjenigen neuentdeckten Gebäude zu Pompeji befindet, das den Namen Haus des Poeten, erhalten hat, und von allen der bis jetzt entdeckten das am reichsten geschmückte ist.

„Auf der Querwand", so heißt es in der angeführten Stelle, „zur Rechten vom Eingang befindet sich das Bild einer mythischen Vermählung. Ein sitzender bärtiger Mann mit Scepter faßt mit seiner Rechten den linken Arm einer halbverschleierten Frau mit reichgesticktem Kleide, Stirnkrone und Armschmuck; beide haben auf dem vierten Finger ihrer linken Hand den bräutlichen Ring. Die Bewegung der Frau ist so schüchtern, als der Ausdruck ihres wundersam schönen Kopfes feurig und lebensvoll; dieses und die geflügelte Frau, die hinter ihr als Führerin erscheint und die man als Victoria auf die Wiedervermählung nach dem troischen Siege beziehen mochte, mag die erste Benennung dieser Composition, Menelaus und Helena, veranlaßt haben, die wenigstens minder unglücklich ist als eine neuere von Peleus und Thetis. Der Hintergrund einer zwischen Bäumen aufgerichteten, oben etwa mit drei Löwen verzierten Säule, an der Flöten, Cymbeln und ein Tympanum sichtbar sind, könnte ein asiatisches Lokal andeuten; doch ist diese Deutung für Menelaus nicht ungezwungen, auch das Costüm des bärtigen Mannes, dem ein rother Mantel das Hinterhaupt verschleiert, für einen Griechen befremdend. Man würde nicht abgeneigt seyn, an die Vermählung des Saturnus mit der Rhea zu denken, wären nicht unter dem Sitze drei

in lauschendem Gespräch beieinander sitzende Jünglinge bei jedem bisherigen Erklärungsversuch unenträthselt geblieben. Dieses Bild hat seit seiner neulichen Entdeckung schon sehr gelitten, doch kann der Glanz seiner ursprünglichen Herrlichkeit sobald nicht verwischt werden".

Die hochzuverehrenden Herren werden aus dieser Beschreibung, welche nach dem untergesetzten Anfangsbuchstaben den vorhin erwähnten Hrn. Prof. Gerhard zum Verfasser hat, von selbst bemerkt haben, daß die Erklärer schon über die Bedeutung der zwei Hauptfiguren theils uneins, theils unentschieden gewesen sind, indem einige in der weiblichen Figur die dem Menelaus durch den Sieg von Troja wieder zugeführte Helena, andere in dem Ganzen, noch unwahrscheinlicher, die Vermählung des Peleus und der Thetis sehen wollten. Es ist dagegen gar nicht zu zweifeln, daß die Vermuthung des Hrn. Prof. Gerhard, die Hauptfiguren stellen Kronos und Rhea vor, die einzig richtige ist; dafür würde schon das mit einem rothen Schleier verhüllte Hinterhaupt sprechen, welches, wie jedermann weiß, ein beständiges Attribut und Kennzeichen der Saturnus-Bildungen ist. Nicht weniger sprechen dafür die wildschönen Züge des Angesichts der weiblichen Figur und die strengen Gesichtszüge der männlichen. Die Handlung gehört der Zeit des herrschenden Kronos an. Hr. Prof. Gerhard nimmt nur darum Anstand sich für diese Bedeutung entschieden auszusprechen, weil, wie er sagt, die drei unter dem Sitze in lauschendem Gespräch beieinander sitzenden Jünglinge bei jedem bisherigen, also auch bei diesem Erklärungsversuch unenträthselt geblieben seyen. Es war nun aber gerade umgekehrt, die aus der bloßen Beschreibung errathene Bedeutung dieser drei Jünglinge, welche mich von der Deutung der Hauptfiguren auf Kronos und Rhea erst eigentlich überzeugte. Nur war die Angabe über die drei Jünglinge selbst zu unbestimmt: man mußte voraussetzen, daß der Künstler sie irgendwie untereinander abgestuft und unterschieden habe; aber von diesem Charakteristischen eines jeden fand sich in der Beschreibung nichts vor. Ich mußte daher um so begieriger seyn eine treue Zeichnung des Gemäldes zu sehen, ein Vortheil, der mir, wie gesagt, zuerst durch Hrn. Prof. Schorn zu Theil wurde. Nachdem ich nun aber gesehen hatte,

daß die charakteristische Stellung und Bezeichnung eines jeden der drei Jünglinge mit meinem von ihnen vorgefaßten Begriff vollkommen übereinstimme, so konnte ich nicht wohl mehr an der Richtigkeit meiner Erklärung zweifeln, und eben diese Probe, die sie bestand, gibt mir den Muth, dieselbe nun auch der verehrten Klasse hiemit vorzulegen.

Nach der griechischen Theogonie zeugt Kronos mit der Rhea bekanntlich drei Söhne: Aides, Poseidon und Zeus; aber der große Kronos, wie Hesiodos sagt, verschlang jeden der Söhne wieder, sowie er aus dem Schooß der heiligen Mutter auf seine Kniee kam, um dadurch abzuwenden, was Gaia und Uranos, die älteren und von ihm selbst verdrängten Gottheiten, vorausgesagt hatten, daß ihm bestimmt sey, von seinem eignen Sohne bezwungen und überwunden zu werden. Rhea aber empfindet über das Unglück ihrer Kinder untröstlichen Schmerz. Demnach gelingt es ihr, den Kronos zu hintergehen, und ihm den jüngstgebornen Sohn Zeus zu entziehen, der dann auf die bekannte Art den Vater wirklich bezwingt und zugleich auch die von eben diesem verschlungenen Söhne wieder befreit und ans Licht hervorbringt. Fortan theilen sich die drei Söhne in die Weltherrschaft: an der Stelle des Einen und ausschließlich herrschenden Kronos herrschen die drei Götter, zwar so, daß Zeus als der Höchste unter ihnen über alle hervorragt, daß aber doch jedem sein eignes Reich beschieden ist. Aides erhält den untersten Theil, die Unterwelt, zu seiner Herrschaft, Poseidon den mittleren oder das Tiefste alles Oberirdischen, das Meer, Zeus das höchste Oberirdische, den Aether.

Demgemäß sind nun, solang Kronos noch herrscht, die drei Götter gegen ihn im Verhältniß zukünftiger Weltherrscher, aber noch sind sie als solche verborgen im Hintergrunde der Zukunft. Ich bemerke nun zuerst, daß die drei Jünglinge unseres Gemäldes nichts anderes als die drei Söhne des Kronos sind. Betrachtet man die Zeichnung genauer, so findet man, daß sie unter sich stufenweise erhöht sitzen: am tiefsten die uns den Rücken zukehrende Figur, welche ich daher für den künftigen Aides erkläre; ich bemerke dabei, daß die auf den Rücken gelegte rechte Hand, welche dem Beschauer ganz die innere Fläche

zuwendet, in einem griechischen Bild, wo alles bedeutend ist, ebenfalls auf den Aides als den von der Gegenwart abgewendeten Gott der Vergangenheit hindeuten mag. Denn gewiß besitzen wir in dem Gemälde von Pompeji die treue Copie eines griechischen Werkes; und das hohe Bedeutungsvolle des Ganzen zeigt, daß dieß ein Bild aus der schönsten griechischen Zeit gewesen seyn muß. Die zu unterst sitzende, dem Beschauer fast ganz den Rücken und die innere Fläche der rechten Hand zukehrende, das Gesicht beinahe völlig abwendende Figur erkläre ich also für Aides. Die zweite, schon erhöhter sitzende, für Poseidon, dessen beständige Charakteristik, das Breitbrustige, welches ihm in der Poesie wie in der Kunst nie fehlt, auch hier aufs Bestimmteste ausgedrückt ist. Die dritte, am höchsten sitzende, jugendlichste, schlankste, aufmerksamste und denkendste Figur erkläre ich für Zeus, der, unter den dreien nach der Theogonie der jüngste, in der Ilias sich nur darum des höhern Alters vor den andern rühmt, weil er zuerst dem kinderverschlingenden Vater entzogen und von ihm befreit worden, die andern also nach ihm erst ans Tageslicht gekommen.

Wird nun auf diese Art durch die charakteristische Stellung und das sonst Bezeichnende die Vermuthung, daß die drei Jünglinge die drei Kronos-Söhne seyen, nicht widersprochen, vielmehr bestätigt, so entsteht als nächste Frage: was ihre Stellung unter dem Thron, durch die sie dem Vater und der Mutter selbst verborgen sind, bedeute? Hierauf kann ich nichts antworten, als daß sie eben durch diese Stellung als die noch im Hintergrund verborgenen, bloß zukünftigen Götter angedeutet werden. Ich halte mich dabei überzeugt, daß diese drei Figuren in malerischer Hinsicht auch ganz anders als die beiden Hauptfiguren behandelt waren. Ich wünsche das Gemälde möge noch gut genug erhalten seyn, um dieß durch Autopsie entscheiden zu können. Ob vielleicht die Angabe des Hrn. Prof. Gerhard, das Bild habe seit seiner neuerlichen Entdeckung schon sehr gelitten, sich bloß auf diesen Theil des Bildes beziehe, ist mir nicht bekannt.

Es wäre zwar, wenn man dieser Stellung nach eine in anderer Hinsicht wieder gewagte Deutung geben wollte, nicht das erstemal, daß

wir durch antike Bildwerke eine verschiedene, nämlich eine von der früher bekannten abweichende, übrigens ebenfalls alte Auffassungsweise einer mythologischen Erzählung kennen lernten. Bekanntlich ist in der griechischen Göttergeschichte dieselbe Katastrophe — daß nämlich ein herrschender Gott oder ein herrschendes Göttergeschlecht von einem folgenden verdrängt wird — zweimal wiederholt. Zuerst herrscht Gaia und Uranos, der seine von Anfang schon ihm auffätzigen Söhne, eben weil er dieß an ihnen kennt, jeden gleich sowie er geboren wird, in der Tiefe der Erde verbirgt (*πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε, Γαίης ἐν κευθμῶνι*). Der Ausdruck für dieselbe That bei Kronos ist schon ein anderer; es heißt: *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας*. Eine noch bestimmtere Variation ist in die Erzählung des darauf folgenden Vorgangs gebracht; auch die ungeheure Gaia erseufzt innerlich tief über das Loos ihrer Kinder und sorgt für eine große scharf schneidende gezahnte Sichel, die sie dem in einen Hinterhalt gestellten jüngsten Sohn in die Hand gibt, um dem Vater in dem Augenblick, da er im Begriff ist sich ihr zu nähern, die Zeugungstheile abzuschneiden (*εἷσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὶ ἅρπην καρχαρόδοντα*, und nachher: *ὁ δ' ἐκ λοχεοῖο πάϊς ὠρέξατο χειρί*). Der Sohn greift also aus einem Hinterhalt vor. Diesen Hinterhalt kann man sich wohl nur in demselben Raum denken, in welchem die sämmtlichen Söhne und mit ihnen auch Kronos verborgen waren. Der Sturz des Kronos geht nun aber auf veränderte Weise vor: Zeus wird dadurch gerettet, daß dem Vater ein in Windeln gewickelter Stein zu verschlingen gegeben wird; und Zeus kann ruhig heranwachsen, bis er stark genug ist zur Ueberwältigung des Vaters, die dießmal ohne Entmannung abgeht. Schon der poetische Sinn hätte dem Verfasser der Theogonie nicht erlaubt, dieselbe Geschichte mit unveränderten Umständen sich zum zweitenmal wiederholen zu lassen. Indessen können wir nicht wissen, ob nicht in anderweitigen Sagen und gerade in der gemeinen Volkssage die beiden Vorgänge sich weit ähnlicher erzählt wurden. Wenigstens war nach einer andern, urkundlich nachzuweisenden Sage auch Kronos von seinem Sohne Zeus entmannt

worden. Auf der Insel Zankle, deren Name selbst ein krummes Weinmesser bedeutet, zeigte man noch in ziemlich späten Zeiten das Drepanon vor, dessen sich Zeus bei dieser Handlung bedient hätte. Es wäre also nicht unmöglich, daß nach dieser oder irgend einer andern Version Zeus den Kronos ebenso von dem Ort her überfallen hätte, an welchem er mit seinen Brüdern verborgen war. Wäre dieß nun mehr als eine bloße Möglichkeit, so könnte man etwa behaupten, die Stelle unter und gewissermaßen hinter dem Thron in unserem Bilde sey eben der Ort der Verborgenheit und Tiefe, in dem Kronos seine Söhne gefangen gehalten. Denn ohne die Voraussetzung einer auf solche Weise abgeänderten Sage könnten wir uns dieß nicht denken, weil nach der uns bekannten Erzählung Zeus nicht mit seinen andern Brüdern verschlungen, d. h. in die Verborgenheit zurückgesetzt wird. Bei dieser Bewandtniß der Sache muß ich diese zweite Erklärung vorerst um so mehr als eine bloße Möglichkeit anführen, als es mir bei dem hochsymbolischen Charakter des ganzen Bildes nicht schwer fällt, in dieser Stellung der drei Söhne nur die symbolische Darstellung des allgemeinen Begriffs noch im Hintergrund der Zukunft verborgener, noch nicht in die Wirklichkeit hervorgetretener Götter zu denken.

Diese symbolische Bezeichnung des bloß Zukünftigen in den drei Gestalten ist nämlich auch außerdem wohl zu erkennen: nicht nur sind sie der Gestalt nach kleiner als die Hauptfiguren, sondern auch durchaus jugendlich, unbärtig, als Jünglinge dargestellt, d. h. als solche, die erst im Heranwachsen begriffen sind, als nur noch zukünftige Weltherrscher. Daß ich in diesem jugendlichen Aussehen nicht zu viel suche, erhellt aus Beispielen einer ganz ähnlichen Symbolik. So lag in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste der künftige Weltherrscher Jupiter als Kind. In ägyptischen Bildwerken erscheint ebenso Horos am Busen der Isis, als künftiger Weltherr bezeichnet durch die Weltkugel auf seinem Haupte. Ebenso wird der letzte, nur noch in Mysterien gezeigte Weltherrscher Iakchos als Säugling an der Brust der Demeter gezeigt, derselbe, der in andern Vorstellungen schon als Kind mit den Attributen der künftigen Weltherrschaft spielend vorgestellt wird,

und in der feierlichen Jakchos-Procession am sechsten Tage der Eleusinien bereits als Knabe (Kuros) mit nach Eleusis zieht. Dieselbe naive Symbolik werden wir also auch hier in unserem Bilde anerkennen dürfen. Ueber die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge werde ich mich später erklären.

Was den Gesammtausdruck in der Stellung und den Gesichtern der drei Jünglinge betrifft, so nimmt die vorgelesene Beschreibung an, daß sie in lauschendem Gespräch begriffen seyen; wahrscheinlich nicht, daß sie einander, sondern daß sie das Gespräch der Aeltern belauschen und sich darüber gegeneinander äußern. Müßte man den Ausdruck des Zuhörens, des Lauschens durchaus in ihnen erkennen, so würde dieß für die zweite Ansicht entscheiden, daß sie nämlich an dem Ort der Verwahrung sich befinden, in dem sie der Vater verborgen hält. Ich will indeß dahingestellt seyn lassen, ob der angebliche Ausdruck des Lauschens nicht ebensowohl allgemeiner als Ausdruck der Spannung und der Erwartung gefaßt werden kann, durch den selbst wieder nur der allgemeine Begriff des Zukünftigen angedeutet wäre. Denn das, was noch nicht ist, sondern erst seyn soll, befindet sich in natürlicher Spannung gegen das, was jetzt ist. Unzweifelhaft ist auf jeden Fall, daß diese Spannung, die man für ein aufmerksames Zuhören allerdings ansehen kann, sich auf das bezieht, was über ihnen vorgeht.

Es ist nun Zeit, unsere Aufmerksamkeit auf die zwei Hauptfiguren zu richten. Die Hauptbewegung ist klar: Kronos[1] zieht die, wenn nicht sich sträubende, doch zaudernde und zweifelhafte Rhea an sich, mit seiner rechten Hand ihren linken Arm fassend. Der vorhin erwähnte Beschreiber findet die Bewegung der weiblichen Figur schüchtern; doch ist es offenbar nicht sowohl die Schüchternheit jungfräulicher Verschämtheit, als eine zaghafte Scheu, welche das Bewußtseyn eines unheilvollen Erfolges einflößt, die besonders auf dem Angesicht der Rhea sich malt. Diejenigen, welche eine dem Menelaus zurückgebrachte Helena in der

[1] Zu dem Gesicht des Kronos vergleiche man den Ausdruck, der sich im Fragment des Dichters Antimachos bei Plutarch (Fragen über römische Gebräuche 42.) findet: ὁ λάσιος Κρόνος (der bärtige Kronos).

Figur erkennen wollten, sahen in dem Ausdruck derselben unstreitig das Gefühl des gegen den früheren Gemahl begangenen Unrechts; ein Unrecht gegen den Gemahl begeht aber auch Rhea, inwiefern sie weiß, daß die Kinder, die aus dieser Verbindung entspringen werden, einst den Vater überwältigen und an seiner Statt herrschen sollen. Hätte man nach der zweiten Ansicht die drei Söhne, Zeus mit inbegriffen, als schon geborene und nur noch verborgene und vom Licht verbannte sich zu denken, so müßte man im Gegentheil im Gesicht der Rhea den Ausdruck des Unmuths über das Schicksal ihrer Kinder und ihre Weigerung zu ferneren Geburten erkennen. Hätte der Künstler dieß ausdrücken wollen, so hätte er statt des großen, ursprünglichen Verhältnisses ein untergeordnetes und sehr gemeines zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt. Sein Werk ist nicht von der Beschaffenheit, um ihm eine solche Wahl zuzutrauen; das Jungfräuliche neben dem höchst Ahndungsvollen im Gesicht der Rhea läßt nicht zweifeln, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt sey. Man glaubt die Rhea, wie sie Hesiodos beschreibt, zu sehen:

Ῥείη δ' αὖ δμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,

Rhea, wie sie Kronos zuerst bezwingt. Diese Gewißheit, die man auch unabhängig von dem bräutlichen Ringen nicht abweisen kann, daß hier die erste Verbindung des Kronos mit der Rhea dargestellt ist, entscheidet auch über den andern, bis jetzt noch zweifelhaft gebliebenen Punkt; die drei Söhne sind nicht die schon geborenen, nur eingeschlossenen und vom Licht abgehaltenen; sie sind die schlechthin zukünftigen, noch unter der Gegenwart verborgenen, denen erst durch die eben sich schließende Verbindung geboren zu werden bestimmt ist. Das ganze Gemälde nimmt dadurch jenen erhabenen symbolischen Charakter an, den wir nur in den großartigsten Darstellungen des Alterthums finden. Es ist dadurch erst vom gemein historischen Standpunkt völlig hinweggehoben und erscheint als das Werk nicht bloß einer geschickten Hand, sondern eines kühn denkenden Geistes, der, indem er uns neben der in der Gegenwart vorgehenden Verbindung zugleich die mit dieser gesetzte Zukunft zeigt, uns vom gegenwärtigen Moment befreiend hinweghebt

und statt der einzelnen Handlung die ganze Tiefe des in der Göttergeschichte waltenden Schicksals mit Einemmal sehen läßt. Wenn das schlechthin Zukünftige dargestellt werden soll, so kann es nicht anders dargestellt werden, als im Zustande des Harrens und Wartens auf die Entscheidung, die ihm erlaubt ans Licht zu treten.

Noch habe ich endlich die dritte Figur zu erwähnen, das geflügelte weibliche Wesen, welches die zögernde, nicht wollende Rhea mit dem offenbar prophetischen Ausdruck in den Augen sanft vorwärts treibt. Niemand würde uns leicht widersprechen, wenn wir diese Figur für eine Nemesis erklärten, die hier, wo es um ein großes Schicksal sich handelt, ganz an ihrer Stelle seyn würde. Denn Nemesis ist ja doch nichts anderes als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, inwiefern es verhindert, daß das einmal seyn Sollende sich vollende. Nicht mit Gewalt, sondern mit sanfter Bewegung, wie allein sie überall wirkt, treibt sie die Zögernde vorwärts zu der verhängnißvollen Verbindung. Wenn ich indeß das hoch Symbolische auf der andern Seite des Bildes erwäge, finde ich mich geneigter, in der geflügelten Figur selbst zwar auf jeden Fall einen der Nemesis verwandten, aber doch allgemeineren Begriff zu erkennen. Das Geflügelte überhaupt deutet die Bewegung an: die geflügelte Figur ist die Macht der vorwärts strebenden Zeit selbst, also, weil das in der Gegenwart Strebende und Treibende die in ihr noch verborgene Zukunft ist, eigentlich die Macht der Zukunft selbst, durch welche die zögernde Gegenwart vorwärts, d. h. in der Richtung des im Schooße der noch zukünftigen Zeit Verborgenen (welches hier die drei Jünglinge sind) getrieben wird; das in der Mitte Liegende repräsentirt die Gegenwart, die — dem Fortschreiten in der Rhea — sanft, mit Voraussicht der Zukunft (denn das voraussehende Prophetische ist stets in die weiblichen Gottheiten gelegt) sich widersetzt; Kronos, der Gott, der sich dem Fortschreiten entgegenstemmt, zieht dennoch in der Rhea selbst die Zukunft an sich, in der Meinung, sie gleichwohl in der Folge fesseln und durch Gewaltthat aufhalten zu können.

Noch habe ich vergessen, jener Bewegung zu erwähnen, welche die Rhea mit dem einen Ende ihres über den linken, von Kronos gefaßten Arm geschlagenen Peplos vornimmt. Diese Bewegung ist deutlich genug und bedarf keiner Erklärung; sie warnt dadurch gleichsam und wehrt zum voraus dem Kronos, den verhängnißvollen Schooß ihm selbst Unheil drohender Geburten zu eröffnen.

Zur vollständigen Erklärung des Bildes gehört nun noch ein Wort über die genau in der Mitte zwischen Kronos und Rhea, jedoch nach hinten zu, also in der Ferne zwischen Bäumen sichtbare Säule, welche oben mit drei Löwen mystisch verziert, an ihrer Vorderseite zwei Flöten, zwei Cymbeln und ein Tympanon trägt. Jedem ist bekannt, daß diese Werkzeuge Andeutungen des Orgiasmus oder der orgiastischen Begeisterung sind. Weniger bemerkt, aber darum nicht weniger gewiß ist es, daß die Erscheinungen des Orgiasmus, einer wilden, ihrer selbst nicht mächtigen, gleichsam taumelnden Begeisterung regelmäßig an den Stellen der mythologischen Fortschreitung hervortreten, wo eine früher erdrückende Gewalt ihre Macht über das Bewußtseyn verliert, und ein neues Princip, ihm noch unfaßlich, sich seiner bemächtigt. Auch mit Kronos wird, in Folge der eben sich schließenden Verbindung, künftig eine das Bewußtseyn erdrückende Gewalt ihr Ende nehmen. Eine mildere Zeit wird mit der Herrschaft des Zeus kommen. Auch dieser Uebergang wird von Erscheinungen des Orgiasmus begleitet seyn. Ich erinnere nur an die Erzählung des Strabo von der orgiastischen Verehrung des Zeus auf Kreta, wo bekanntlich die Incunabuln des Zeusdienstes, also auch der Schauplatz des Uebergangs von einer früheren wilderen Religion zu der sanfteren des Zeus zu suchen ist.

Auch diese in der Ferne errichtete Säule deutet also auf die mit der eben vorgehenden Verbindung des Kronos und der Rhea in der Ferne bereits gesetzte Zeit eines nothwendigen und unausbleiblichen Uebergangs.

Auf jene mildere Zukunft deuten auch die Myrtenkränze auf den Häuptern der drei Jünglinge, während Kronos als noch wilder, unmenschlicher Gott seine Stirne mit dem Eichenlaub gekrönt hat. So war auch in jenem eleusinischen Festzug der Knabe Jakchos mit Myrten bekränzt.

Zu verbessern:

Seite 144, Zeile 2 v. u. statt die zu lesen: der.
" 273 " 3 " " statt Ζεῦς zu lesen: Ζεὺς.
" " " 2 " " zu lesen: ἑσπέραν und βασιλείαν.
" 354 " 2 " o. statt κύβη zu lesen: κυβή.
" 382 " 14 " u. statt nur zu lesen: nun.
" 399 " 7 " " statt vernichtet zu lesen: errichtet.
" 417 " 11 " o. statt γεννητοῖς zu lesen: νοητοῖς.
" 520 " 3 " u. statt Nirwara zu lesen: Nirwana.

Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2. Bd. I.

Seite 72, Zeile 5 v. u. statt Denkens zu lesen: Denkers.
" 82 " 13 " " fehlt „so" vor „viel".
" 85 " 3 " " statt dessen Sohn zu lesen: welcher.
" 278 " 8 " " statt sich selbst zu lesen: sie selbst.
" 304 " 3 " o. statt verschlossene zu lesen: erschloßene.
" 349 " 11 " " statt worden zu lesen: werden.
" 474 " 6 " u. statt Beruhigte zu lesen: Beunruhigte.
" 552 " 5 " o. statt müsse zu lesen: müßte.
" 587 " 10 " u. statt zurücklegt zu lesen: zurückgelegt.

